JULIUS EVOLA

LA TRADIZIONE ERMETICA

Con un saggio introduttivo di
SEYYED HOSSEIN NASR

Opere di Julius Evola

a cura di Gianfranco de Turris

I ed.: Laterza, Bari, 1931.
II ed. riveduta: Laterza, Bari, 1948.
II ed. riveduta: Edizioni Mediterranee, Roma 1971.
Ristampe: 1984, 1991.
IV ed. corretta e una bibliografia delle "Opere di Julius Evola": Edizioni Mediterranee, Roma, 1996.
Ristampe: 2002, 2004, 2006.
Ed. francese: *La Tradition hermétique, les symboles et la doctrine, l'"art royal" hermétique*, Éditions Traditionelles (Charconac), Parigi, 1963; II ed.: 1968; III ed.: Éditions Traditionnelles (Villain et Belhomme), Parigi, 1972; IV ed.: 1975; V ed.: 1983.
Ed. spagnola: *La Tradición hermética, en sus simbolos, en su doctrina y en su Arte Regia*, Ediciones Martines Roca, Barcellona, 1975.
Ed. portoghese: *A Tradição hermetica, nos seus Simbolos, na sua Dottrina e na sua Arte Regia*, Edições 70, Lisbona, 1979.
Ed. tedesca: *Die Hermetische Tradition, Von der alchemistichen Umwandlung der Metalle und des Menschen in Gold*, Ansata-Verlag, Interlaken, 1989.
Ed. americana: *The Hermetic Tradition. Symbols and Teachings of the Royal Art*, Inner Traditions International, Rochester (Vermont), 1995.
Ed. rumena: *Traditia Hermetica, simbolurile ei, doctrina si "Arta Regala"*, Humanitas, Bucarest, 1999

In copertina:
Julius Evola fotografato da Stanislao Nievo (1969)
Il Rebis *androginico, compimento dell'*Opus Minor*, viene "rapito" in cielo dall'aquila, simbolo dello "Zolfo", a significare il sommo grado dell'*Imperator *ermetico. Ai suoi piedi giacciono i corvi "precipitati" della preliminare* Nigredo.
*Miniatura dell'*Aurora Consurgens*, XIV secolo. Zentralbibliothek di Zurigo, Cod. Rhenovacensis 172S.*

Ristampa 2006

Finito di stampare nel mese di gennaio 2006

ISBN 88-272-1159-4

 ☐ Printed in Italy ☐ S.T.A.R. - Via Luigi Arati, 12 - 00151 Roma

Indice

Nota del Curatore 7
L'arte della trasformazione spirituale interiore secondo Evola, di Seyyed Hossein Nasr 15
Prefazione 23

PARTE PRIMA
I SIMBOLI E LA DOTTRINA

Introduzione: L'Albero, la Serpe e i Titani 31
1. Pluralità e dualità delle civiltà 43
2. La natura vivente 44
3. La conoscenza ermetica 46
4. «Uno il Tutto». Il drago Uroboros 48
5. La «presenza» ermetica 50
6. La creazione e il mito 54
7. La «Donna». L'«Acqua». Il «Mercurio». Il «Veleno» 56
8. La Separazione. «Sole» e «Luna» 58
9. Acque gelate e Acque fluenti 60
10. Il «Sale» e la Croce 62
11. I Quattro Elementi. Il Solfo 64
12. Anima, Spirito e Corpo 66
13. I «Quattro» nell'Uomo 68
14. I Pianeti 72
15. I centri di vita 75
16. I Sette, le Operazioni e lo Specchio 78
17. L'Oro dell'Arte 81
18. L'ombra, le ceneri, le superfluità 82
19. L'incesto filosofale 86
20. La «tomba» e la «sete» 88

21. Saturno, Oro inverso 92
22. Il campo e il seme 96
23. La spada e la rosa 98
24. Lo Stelo, il *Virus* e il Ferro 101

PARTE SECONDA
L'«ARTE REGIA» ERMETICA

Introduzione: La Realtà della Palingenesi 107
1. La Separazione 113
2. La Morte. L'Opera al Nero 116
3. La prova del vuoto 120
4. Il volo del Drago 122
5. Via secca e via umida 124
6. L'ascesi ermetica 126
7. La via del Soffio e la via del Sangue 130
8. Il Cuore e la Luce 132
9. Denudazioni ed ecclissi 135
10. La sete di Dio e le «acque corrosive» 138
11. La via di Venere e la via radicale 141
12. I Fuochi ermetici 144
13. L'Opera al Bianco. La Rinascita 147
14. La congiunzione al Bianco 149
15. La veglia perenne 151
16. Il corpo di luce. Produzione dell'Argento 152
17. Nascita nella Vita e immortalità 159
18. Opera al Rosso. Ritorno alla Terra 164
19. I colori alchemici. La moltiplicazione 167
20. La gerarchia planetaria 171
21. Conoscenza del «Rosso». La Triunità 177
22. La conoscenza profetica 182
23. I quattro gradi del potere 184
24. La trasmutazione metallica 187
25. Le Corrispondenze. I Tempi. I Riti 192
26. Il silenzio e la tradizione 196
27. I Maestri Invisibili 200

Appendice: Evola e la genialità ermetica, di Stefano Andreani 205
Bibliografia alchemica 211

Indice dei nomi e dei testi anonimi 215

Nota del Curatore

«In parte», scrive Julius Evola ne *Il cammino del Cinabro* (1963), «la conoscenza diretta della letteratura ermetica la dovetti al Reghini, il quale mi prestò o segnalò antichi testi, mentre in precedenti articoli egli aveva indicato alcune chiavi per la comprensione del simbolismo ermetico-alchemico. Inoltre sapevo della materia attraverso gruppi francesi, soprattutto attraverso quello facente capo alla rivista *Le Voile d'Isis* (la quale poi divenne la guénoniana *Études Traditionnelles*). Come nel caso dei Tantra, il mio metodo fu di rifarmi alle fonti originarie e di raccogliere il più vasto materiale possibile con una seria documentazione, per poi esporre una sintesi dell'insegnamento secondo il punto di vista "tradizionale"».

Poiché il rapporto con Arturo Reghini durò all'incirca dal 1923 al 1928, l'anno della clamorosa rottura all'interno di *Ur*, la raccolta del «più vasto materiale possibile» – con ogni probabilità le monumentali sillogi sette-ottocentesche del Manget (o Mangetus), del Salmon e del Berthelot – dovette avvenire in quel periodo, anche perché Reghini pubblicò alcuni testi alchemici con le sue interpretazioni sulle riviste *Atanòr* (della cui redazione Evola faceva parte) nel 1924 e *Ignis* nel 1925 (citata peraltro da Evola in questo suo libro); altri apparvero su *Ur* nel 1927 e 1928 (tra essi la traduzione della *Turba Philosophorum* e del *De Pharmaco Catholico*). Nella sua autobiografia Evola scrive: «La materia l'avevo cominciata a trattare in alcuni saggi di *Introduzione alla Magia*», cioè nei numeri da 5 a 12 di *Krur* del 1929, ma il ricordo è parziale perché già nell'ultimo fascicolo di *Ignis* (n. 11-12, novembre-dicembre 1925) era ospitato un suo saggio, *Dioniso*, introduttivo alla materia ermetica e in cui si citava *Il mondo magico de gli Heroi* di Cesare Della Riviera.

Nel 1928 Evola deve quindi essere già a buon punto del suo lavoro se il 23 luglio può scrivere una lettera a Laterza (intestata per una evidente svista a Bocca, il suo editore milanese): «Vorrei proporle la pubblicazione di una mia operetta che tratterebbe della tradizione e delle scuole ermetiche del Medioevo e del Rinascimento, esposte come sistema di una scienza spirituale. Si tratterebbe di un soggetto quasi affatto trattato e molto suggestivo. Il punto di vista è del tutto nuovo, ed attraverso la strana ed inquie-

tante simbologia degli autori alchemici ed ermetici, rivela un metodo positivo per la realizzazione di sé in senso esoterico e magico». Laterza, come risulta dalle ricerche di Alessandro Barbera presso l'archivio dell'editore barese, risponde negativamente.

Due anni dopo Evola pubblica sul fascicolo del marzo 1930 di *Bilychnis*, la rivista di studi religiosi della facoltà della Scuola Teologica Battista di Roma, un ampio saggio: *La dottrina della palingenesi nell'ermetismo medievale*, in pratica un estratto-sunto della seconda parte del libro che ormai doveva aver completato. Scrive quindi un'altra volta a Laterza il 13 maggio 1930, avendo ottenuto l'appoggio di Benedetto Croce che gli aveva consigliato di ridurre il suo testo dalle originali 300 pagine a 200: Evola accetta la riduzione proponendosi «soprattutto di eliminare una parte delle moltissime citazioni». L'opera viene spedita a luglio; replicando al fatto che Laterza ritiene che le note siano ancora molte e troppe le citazioni in greco, il 22 luglio Evola così spiega la sua scelta: «L'opera non può essere di mera "divulgazione", per il fatto che manca ogni precedente; esporre l'alchimia non come chimica superstiziosa ma come velo ad una sapienza misterica, è cosa audace, che per la prima volta io tento dinanzi alla seria cultura, e che bisogna ben giustificare dinanzi a questa stessa cultura. Per questo non si può "divulgare" semplicemente, ma anzitutto si deve dimostrare: altrimenti a me daranno di persona che inventa e fantastica, a Lei di editore di un'opera poco seria». Laterza si convince e accetta il libro così com'è; il 3 gennaio 1931 comunica all'autore di avergli spedito le prime due copie fresche di stampa de *La Tradizione ermetica*.

È stupefacente la quantità e la qualità del lavoro compiuto da un giovane quale Julius Evola era all'epoca, tutto ciò che fece e scrisse fra il 1922 e il 1932, cioè fra i 24 e i 34 anni. Una mole impressionante di lavoro che peraltro pose le basi della sua «visione del mondo» e di tutta la sua successiva attività. È da chiedersi dove trovasse il tempo: si resta quasi sbigottiti di fronte alla sua capacità di ricerca, catalogazione, lettura, assimilazione, sistematizzazione e sintesi. Si pensi che solo *La Tradizione ermetica* ha 600 note e di sicuro oltre 700 citazioni e riferimenti. Un suo metodo era di raccogliere in quaderni i brani, le frasi, le citazioni che riteneva più importanti e significativi dai testi che consultava per poterli utilizzare con comodo anche molto tempo dopo (chi scrive ha visto ad esempio il quaderno con le frasi tratte dalla *Sociologia generale* di Pareto).

Evola era dunque consapevole sin dall'inizio come la sua interpretazione dell'alchimia fosse originale e unica: attraverso il metodo simbolico poteva affermare con cognizione di causa che l'*Ars Regia* era una delle vie iniziatiche occidentali per la realizzazione e il raggiungimento di uno *status* spirituale superiore, la via regale, insieme alla «via del Graal». Una via eroico-magica, attiva, opposta alla «via religiosa», cioè quella venuta a predominare in Occidente dopo la caduta dell'Impero romano, la quale avendo perduto, secondo Evola, ormai del tutto ogni portata esoterica, è divenuta una dottrina della «salvezza» nel segno di un Redentore. A suo

giudizio, il cristianesimo è una forma decaduta, «profanatasi in forme teistico-devozionali» della «tradizione iniziatica sacerdotale» che in origine si poneva accanto, anche se in subordine, alla «tradizione iniziatica regale».

Forse in nessun altro libro come in questo Julius Evola è chiaro nel descrivere le differenze ontologiche, concettuali e di prospettiva tra la «via religiosa» (nel senso ora indicato) e la «via eroico-magica» (o regale). Lo fa per simboli ricorrendo all'Albero presente in tutte le mitologie e nei più antichi testi dell'umanità, *Bibbia* compresa: «La possibilità è duplice: da una parte l'Albero è concepito come una *tentazione*, che conduce a rovina e a maledizione chi vi soggiace; dall'altro, esso è concepito come l'oggetto di una conquista possibile che, vincendo sia draghi, sia gli esseri divini che lo difendono, trasforma l'audace in un dio». Il mito, ci spiega Evola, «ci dice dunque, figurativamente, di una vicenda che presenta un rischio e una incertezza fondamentali»: in esso «dèi o uomini trascendenti si mostrano detentori di un potere che può passare, insieme all'attributo della divinità, a chi sappia prenderlo». Analizzando le diverse versioni del mito presenti in ogni tradizione, Evola giunge a questa conclusione: «Ora, l'interpretazione di tale vicenda mette in luce la possibilità di due opposte concezioni: quella *eroico-magica* e quella *religiosa*. Secondo la prima, chi nel mito cade è solo un essere nel quale la fortuna e la forza non sono state pari all'audacia. Ma secondo l'altra, quella religiosa, il significato è diverso: *qui la sfortuna si trasforma in colpa, l'impresa eroica in un atto sacrilego e maledetto non in quanto conclusasi in un esito non vittorioso, ma in se stessa*. Adamo non è più uno che è caduto in una vicenda, in cui altri riuscì vincitore: egli è invece uno che ha *peccato*, e ciò che gli è accaduto è l'unica cosa che gli poteva accadere. Non gli resta dunque che riparare espiando, e soprattutto rinnegando la volontà che lo spinse all'impresa: l'idea, che il vinto possa anche pensare alla rivincita, o intenda tener fermo alla dignità che il suo atto gli ha assicurata, dal punto di vista "religioso" apparirebbe come il "luciferismo" più riprovevole. Ma il punto di vista religioso non è il solo».

Una via regale ed eroico-magica, quella di Julius Evola conforme alla sua ormai formata «visione del mondo» ed alla sua «equazione personale», diversa dalla via sacerdotale, contemplativa, passiva, di cui la «via religiosa», come si è visto, è una degradazione. Sono entrambe percorribili dice esplicitamente Evola, quella «reale» e quella «sacerdotale» (di cui era Maestro René Guénon), che non penserà mai di condannare in qualche modo quest'ultima, come invece stranamente fanno coloro i quali viceversa ritengono la «via sacerdotale» l'unica percorribile arrivando a definire addirittura come «prometeica» e «anti-tradizionale» l'altra...

Il problema dell'Io si pone come centrale per Evola anche nella «via» indicata dalla Tradizione Ermetica, che egli definisce «un insegnamento segreto, di natura sapienziale e simultaneamente pratica, operativa, il quale con grandi caratteri di uniformità si è trasmesso dai greci attraverso gli arabi fino a testi e autori che si spingono fin sulle soglie dei tempi moder-

ni». Una «via» che si propone infatti di agire «fabbricando l'Oro» senza rinnegare il proprio «corpo» (come farebbe pensare una impostazione puramente gnostica dell'ermetismo, che peraltro si ritrova proprio nel *Corpus Hermeticum* in parte elaborato proprio in quegli ambienti): «Poiché il corpo in senso lato», scrive Evola, «è espressione e, simultaneamente, base dell'individuazione, si tratta di superare una concezione evasionistica e mistico-panteistica di pertinenza più al mondo delle religioni che non a quello delle iniziazioni» (I, 18). Nella «trasformazione dei metalli» non vi è un «promiscuo dissolvimento nel Tutto», bensì «resta una continuità» con l'Io originario che peraltro si purifica (I, 18). Nell'ermetismo, dunque, vi è uno «spirito affermativo, magico» (I, 19). La condizione per l'immortalità, l'Opera al Bianco, «si lega al concetto di una "condensazione" o "coagulazione": non all'aprirsi o al disciogliersi nella Luce, ma al riprendervisi individuando» (II, 17). Ciò che si deve superare non è il «corpo», ma il *rapporto* che l'Io ha con il «corpo», quel rapporto di «brama», di «sete», di «desiderio», che lo fa «decadere dalla sua natura propria, divenendo, per così dire, l'imagine di se stesso, l'imagine che, come tale, subisce la condizione di ciò in cui si manifesta» (I, 20), una Natura «fascinata dai propri elementi» (II, 1). È insomma il mito di Narciso che affoga (muore) nelle Acque per aver voluto abbracciare (unirsi) alla sua immagine riflessa. È in tal modo che l'Io diventa «creatura del corpo» (II, 1).

Non c'è chi non veda, a questo punto, tutti i collegamenti con la maggior parte delle opere di Julius Evola: dalla filosofia dell'Individuo assoluto alla magia quale «Scienza dell'Io», dalla critica al neospiritualismo passivo e devozionale alla teoria del magnetismo e della polarità dei sessi, dalla scelta come vie iniziatiche dello yoga tantrico e del buddhismo originario al superamento dell'anarchismo del mondo moderno attraverso il «cavalcare la tigre». Sicché *La Tradizione ermetica* appare a oltre 60 anni dalla sua prima edizione come un'ulteriore prova della omogeneità e della coerenza del pensiero – meglio: «visione del mondo» – del suo autore. La concezione del «mondo tradizionale» (o pre-moderno) contrapposto al «mondo moderno» in tutti i suoi aspetti, il rapporto regalità/sacerdotalità, le diverse vie iniziatiche, la dualità virilità/femminilità, la reintegrazione dell'Io, solo per fare alcuni esempi, sono temi che si trovano già nelle opere che hanno preceduto questo libro (*L'Uomo come Potenza*, 1926; *Teoria dell'Individuo assoluto*, 1927; *Fenomenologia dell'Individuo assoluto*, 1930) e verranno sviluppati definitivamente in alcune di quelle che lo seguiranno (*Rivolta contro il mondo moderno*, 1934; *La Dottrina del Risveglio*, 1943; *Lo Yoga della Potenza*, 1949; *Metafisica del sesso*, 1958).

Appare evidente, a questo punto, come l'interpretazione evoliana dell'alchimia fosse certo coerente con il suo complessivo sistema di pensiero, ma al contempo controcorrente, allora come oggi, rispetto alla cultura dominante. Chi proponeva un'alchimia intesa come «metodo iniziatico» ed uno spirito considerato quale «forza oggettiva – forza agente, reagente, necessitante, determinata e determinante» (II, Introduzione), vale a dire

una vera e propria «realtà» (termine usato anche da C.G. Jung), da un lato; ed inoltre il rifiuto di ogni interpretazione spiritualistico-religiosa, mistica, morale o psicanalitica per affermare anche qui la «realtà della palingenesi» riferendosi alla teoria delle «due nature» con preciso riferimento alla dottrina neoplatonica di Plotino («Agli dèi bisogna farsi simili, non già agli uomini da bene: non l'essere esenti da peccato, ma l'essere un dio è il fine»), dall'altro; una simile persona non poteva e non può ancora non vedersi osteggiata, criticata e condannata sia dagli «spiriti positivi», dagli storici della scienza e dai materialisti in genere, sia dai neospiritualisti, dai cattolici intransigenti e dai quegli pseudo-tradizionalisti che accettano ed avallano solo un tipo di «tradizione», quella cui aderiscono loro stessi... Evola, invece, non lancia anatemi ed ha sempre lasciata libera scelta a ognuno: secondo la propria «equazione personale» ci si può avviare lungo la «via» ritenuta più adatta. Ha però sempre onestamente messo in guardia da eventuali «pericoli». Anche in questa *Tradizione ermetica*: e così per il passaggio dall'Opera al Nero all'Opera al Bianco esamina tutte le possibilità senza privilegiare l'una all'altra («via secca» «via umida», e quindi: «ascesi ermetica», «slancio mistico», «estasi orgiastica», «slancio eroico») (II, 11), rimandando la scelta all'operatore, ma avvertendo chiaramente come i testi indichino la perigliosità, la difficoltà di alcune rispetto alle altre. Perché, come egli precisa, la «palingenesi ermetica» è *reale* nella misura in cui sono reali tutti i «metodi iniziatici».

L'affermazione è da intendersi sia riferita al piano spirituale che al piano materiale, concreto. L'alchimia opera infatti su entrambi, anche se sul secondo soltanto come conseguenza del raggiungimento dell'Opera al Rosso *sub specie interioritatis*: spiega infatti Evola introducendo l'argomento, che l'alchimia è «una *scienza reale*, nella quale la reintegrazione non ha un significato "morale", bensì concreto e ontologico, tanto da conferire eventualmente certi poteri sovranormali, una delle applicazioni contingenti dei quali può essere la trasmutazione *anche* nel riferimento a sostanze metalliche» (Prefazione).

In tal modo si conciliano i due aspetti e si superano le critiche che negli Anni Ottanta l'ultimo alchimista vivente noto, Eugène Canseliet (1899-1982), lanciava alle interpretazioni esclusivamente «spirituali» dell'alchimia affermando che no, in essa c'era effettivamente anche la materiale trasmutazione dei metalli, e non soltanto quella dell'Io, interiore, spirituale. E proprio su questo aspetto della questione, Canseliet, insieme a J.J. Champagne e Pierre Dujols, ha costruito il «mito» del misterioso Fulcanelli (nome che a suo dire significa «Fuoco del Sole») contribuendo alla pubblicazione de *Le mystère des Cathédrales* (1926) e *Les demeures philosophales* (1930), opere che, come si vede dalle date, apparvero negli stessi anni in cui Julius Evola raccoglieva le fonti e scriveva questo libro, anche se in esso non vengono mai citate (né, a quel che ci consta, verranno mai citate in seguito).

Sotto molti aspetti, dunque, *La Tradizione ermetica* resta un libro eccezionale, insuperato per vastità d'indagine e profondità di analisi e, forse proprio per questo, di solito del tutto ignorato da tanti presunti specialisti italiani della materia, tipici esponenti della «dotta ignoranza», o da coloro i quali hanno ancora singolari remore a rivelare di essersi avvicinati alle opere evoliane citandole nei loro scritti, ma non ignorato affatto da chi si pone su un piano superiore: si vedano *Psychologie und Alchemie* (1944) di Carl Gustav Jung e *Forgerons et Alchimistes* (1957) di Mircea Eliade, solo per citare due illustri esempi. Scritto da un autore giovane ma di erudizione fuori del comune, *La Tradizione ermetica* propone una interpretazione dell'alchimia per l'epoca ed ancor oggi inedita ma logica, in linea sia con il punto di vista sapienziale sia con quello personale del suo autore, attraverso un esame minuzioso ed una citazione infinita di testi originali, crediamo mai più effettuata. Soltanto *dopo* giunsero, non solo i citati Jung ed Eliade, ma anche Titus Burckhardt, René Alleau, Eugène Canseliet (con testi a sua esplicita firma) ed Elémire Zolla. *Prima* del 1931 chi c'era su queste posizioni? Forse soltanto Oswald Wirth.

Un libro, quindi, a torto da considerare «minore», come spesso si ritiene, nella produzione evoliana: piuttosto, al contrario, un tassello importante, da non sottovalutare né trascurare nel complesso della sua «visione del mondo». Lo riconosce S.H. Nasr, uno degli autori «tradizionali» viventi di maggior spessore, che nella sua introduzione – nonostante alcune riserve generali di tipo «guénoniano» (rapporto contemplazione/azione, sacerdote/guerriero, ecc.) – definisce il libro di Evola «una delle opere più importanti per quanto concerne l'ermetismo», considerandolo «in un certo senso la *summa* delle sue idee in quanto anche offre una chiave per la comprensione degli aspetti più importanti della tradizione esoterica dell'Occidente». E – allo stesso tempo – un «libro di poesia», «un breviario, scritto con mani non solo di studioso ma d'amante», come lo definisce nel saggio in chiusura dell'attuale edizione, Stefano Andreani, uno dei massimi conoscitori dell'alchimia tradizionale rimasto nell'Italia di oggi.

Questa nuova presentazione de *La Tradizione ermetica* ha comportato un lavoro di raffronto con la prima (gennaio 1931) e la seconda (settembre 1948) edizione Laterza, soprattutto a causa delle centinaia di note con relativi titoli, nonché delle numerose espressioni in greco e di simboli alchemici: in tal modo, si è avuta la possibilità di uniformare le citazioni, spesso riportate in modi diversi dopo decine e decine di pagine e note. Un unico problema non è stato possibile risolvere, là dove Evola dava come già «citato» un autore o un'opera senza che sia stato possibile rintracciare il relativo riferimento iniziale: ad esempio, è il caso di Mead, Diels, Gomperz per i moderni; di Arnaldo da Villanova e Sendivogio per gli antichi. L'incongruenza dipende probabilmente dal fatto che Evola, come si è ricordato inizialmente e come viene confermato ne *Il cammino del Cinabro*, dovette eliminare un centinaio di pagine dalla prima versione del

libro, pagine che contenevano chissà quante note bibliografiche e, quindi, anche quelle «citazioni» originarie che non si sono ritrovate, e non pensò o non si ricordò di adeguare le restanti. Una piccolezza, ma meritava una puntualizzazione.

Comunque, per una maggiore comprensibilità (nonostante la ripetitività), si è ritenuto utile sviluppare le abbreviazioni e le sigle. Si sono indicate, quando conosciute, le traduzioni italiane delle opere in nota e, per i lettori interessati ad approfondire l'affascinante materia, è stata aggiunta una bibliografia dei testi alchemici attualmente reperibili, curata da Stefano Andreani, autore di quell'*Alchimia: appunti per una semiologia del sacro* (ERI, 1976), primo saggio italiano a seguire le orme evoliane, e che dirige la «Biblioteca ermetica» delle Edizioni Mediterranee, la più ampia collana dedicata all'argomento attualmente esistente, a completamento di un suo intervento in cui inserisce l'originalità de *La Tradizione ermetica* in un momento, come l'attuale, che solo in apparenza sembra indicare una rinascita delle scienze tradizionali, mentre invece è esattamente il contrario. Si è, infine, rifatto *ex novo* l'Indice dei nomi, di molto ampliandolo.

G.d.T.

Roma, novembre 1995

La nuova edizione di questo libro non sarebbe stata quella che è senza l'aiuto di Andrea De Pascalis, Alessandro Grossato e Giovanni Monastra; e la sua revisione sarebbe risultata più faticosa di quanto non è effettivamente stata senza i contributi di Alessandro Barbera, Claudio Mutti e Giuseppe A. Spadaro.

L’arte della trasformazione spirituale interiore secondo Evola

Seyyed Hossein Nasr

L’opera del pensatore e scrittore italiano Julius Evola, dai molteplici aspetti e dal carattere controverso, desta notevoli interessi in Italia, ed a vent’anni dalla morte la sua fama continua ad accrescersi in altri paesi come la Francia, mentre i suoi lavori sono stati tradotti in inglese circa cinquant’anni dopo la loro redazione. Evola è stato un intellettuale di rilievo nonché un critico politico e, a partire dalla Seconda Guerra Mondiale, è stato individuato quale ideologo di gruppi di estrema destra, nonostante il suo rifiuto di aderire al partito fascista prima del conflitto e nonostante la sua posizione critica nei confronti di un «razzismo biologico», critica basata sul primato dell’elemento spirituale nell’uomo. Ma a causa delle sue tendenze antidemocratiche e della difesa dei princìpi aristocratici, le sue idee politiche hanno destato poco interesse al di fuori di un ambito nazionale. Sono piuttosto i suoi lavori sulle dottrine tradizionali occidentali ed orientali che continuano ad attrarre lettori, sì che egli ha ricevuto un ampio riconoscimento ed apprezzamento nel mondo alla luce della Tradizione e di quella *philosophia perennis* che hanno come rappresentanti R. Guénon, F. Schuon e A.K. Coomaraswamy.

Prima di giungere nella prospettiva della Tradizione, Evola ha viaggiato attraverso molti mondi artistici ed ideologici. Come scrive nella sua autobiografia, *Il cammino del Cinabro*, il cui titolo ci rimanda propriamente al suo grande interesse per l’ermetismo e l’alchimia, egli fu attratto sia dalle arti plastiche che dalla letteratura, allorché frequentava ancora la scuola superiore. Volendo trascendere l’ambiente troppo «umano» e «borghese» della sua gioventù, aderì al movimento dadaista dedicandosi alla pittura. Il suo talento in questo ambito è dimostrato dal fatto che uno dei suoi dipinti di quel periodo giovanile è esposto nella Galleria d’Arte Moderna di Roma. E questo impegno nell’avanguardia si combinò con la passione per l’alpinismo, sul quale successivamente avrebbe scritto vari saggi cercando di spiegarne l’aspetto mistico. Conseguente è la volontà da

lui espressa di essere cremato dopo la morte e che le sue ceneri fossero abbandonate fra le montagne della sua terra. Difatti, alla sua morte le ceneri furono prese da suoi seguaci e sepolte in un ghiacciaio del Monte Rosa.

Tutte le sue attività e i tentativi giovanili di andare al di là di una «vita ordinaria», portarono Evola vicino al suicidio, al quale però non giunse per essersi imbattuto in un antico testo buddhista, il *Majjhima-Nikaya*. Da allora si pose alla ricerca della libertà derivante dalla realizzazione dell'Assoluto, immergendosi nello studio delle dottrine orientali, una attività che gli permise l'elaborazione di alcuni dei suoi lavori più significativi, quali *La dottrina del risveglio* e *Lo yoga della potenza*. Ma anche dopo questa prima crisi giovanile Evola continuò ad occuparsi del pensiero filosofico e sociale moderno, come di azione politica. Negli Anni Venti dedicò molto tempo allo studio della filosofia tedesca kantiana e post-kantiana e scrisse alcuni testi filosofici, come *Saggi sull'Idealismo magico* e *Teoria e Fenomenologia dell'Individuo assoluto*. Negli Anni Trenta si dedicò con sempre maggior fervore alla composizione di saggi dal carattere politico e sociale, il più importante dei quali è forse *Sintesi di dottrina della razza*. Ferito nella fase finale della Guerra, a Vienna, durante un bombardamento, rimase paralizzato alle gambe e trascorse il resto della sua vita nel suo appartamento di Roma continuando a scrivere, ed occupandosi, come si evidenzia in *Cavalcare la tigre*, del modo di sopravvivere di un uomo tradizionale in un mondo anti-tradizionale. Egli rimase sino alla fine convinto della verità della sua visione della vita, e non si diede mai cura del dolore intenso che doveva sopportare quotidianamente. E proprio nell'appartamento romano morì all'improvviso e serenamente dietro la sua scrivania nel giugno del 1974.

Il fattore più importante che condusse Evola alla centralità dell'intellezione in opposizione alla razionalità, della Tradizione in opposizione all'anti-tradizione e alla visione intellettuale con cui criticò il mondo moderno nelle sue radici come nelle sue più disparate manifestazioni, fu l'opera di René Guénon verso la quale venne guidato da Arturo Reghini. Evola si gettò nella sua lettura con avidità, favorendone la diffusione in Italia attraverso traduzioni e recensioni in varie riviste letterarie nazionali. Il suo famoso *Rivolta contro il mondo moderno* è impregnato di idee guénoniane, e del resto Evola deve essere considerato la figura più significativa nella diffusione e nel consolidamento in Italia delle idee tradizionali. Evola fu in corrispondenza con Guénon per molti anni e scrisse su di lui vari saggi che vennero poi raccolti nel volumetto *Un maestro dei tempi moderni: René Guénon*.

Lo studio dei saggi evoliani su Guénon, l'epistolario tra loro intercorso e la critica guénoniana all'opera di Evola rivelano differenze significative tra i due, ossia fra lo studioso romano e la scuola propriamente tradizionalista. Le differenze non consistono soltanto nel fatto che Guénon intese spiegare le dottrine orientali anzitutto attraverso il Vedânta, mentre Evola lo fece attraverso il Tantrismo, o nelle loro diverse interpretazioni di istitu-

zioni e di fatti storici (Guénon, ad esempio, nutriva una certa speranza nella rivitalizzazione della Framassoneria tradizionale che Evola misconosceva), o nel fatto che i due studiosi avevano una concezione molto diversa del Buddhismo. Piuttosto, si individuano differenze significative anche nell'interpretazione di elementi importanti del corpo della stessa dottrina tradizionale.

Mentre accettava in pieno la visione guénoniana dell'esoterismo e della Tradizione, Evola tuttavia rigettava il suo riconoscimento dell'autorità tradizionale di mondi quali l'Islam e l'Induismo, nonché il principio della necessità di una iniziazione regolare e della trasmissione di un potere iniziatico attraverso i canali garantiti dalla Tradizione. Evola si spinse tanto oltre da indicare tale principio come una «concezione quasi burocratica dell'iniziazione». Quando lo incontrai a Roma verso la fine degli Anni Sessanta e gli chiesi che cosa pensasse della possibilità di una autentica iniziazione in Italia, egli fornì la sorprendente risposta per cui tutti gli Italiani, quali eredi dell'antica Roma, avevano in sé una iniziazione virtuale e non avevano bisogno di un rito di iniziazione supplementare comunemente inteso. Egli credeva, infatti, che le organizzazioni in grado di dare una iniziazione autentica non esistessero più nel mondo moderno e mostrava, fatto davvero strano, di avere poca conoscenza di una realtà quale il Sufismo e delle sue possibilità iniziatiche. Evola associava il Buddhismo originario a una via spirituale basata sullo slancio individuale senza la necessità di una iniziazione, e credeva che questo fosse il giusto metodo da seguire.

Il più significativo punto di dissociazione di Evola dalla prospettiva tradizionale fu il suo rifiuto del valore della dimensione esoterica della religione, reazione tanto netta da fargli criticare con decisione Guénon per aver scritto il noto saggio sulla *Necessità di un exoterismo tradizionale*. Secondo Evola «la rottura fra le forme della vita esteriore e i residui tradizionalistici exoterici da una parte, ogni possibile orientamento trascendente dall'altra, è ormai da noi profondo e irreversibile» (*René Guénon e la scolastica guénoniana*, in *Un maestro...*). Per Evola non era importante che le chiese e le moschee fossero piene o vuote; egli enfatizzava la Via della Mano Sinistra e voleva cavalcare le forze della dissoluzione nel mondo moderno (da qui il suo «cavalcare la tigre») allo scopo di raggiungere uno stato di liberazione e di libertà spirituale. Come indicato da Titus Burckhardt, una delle principali autorità in materia, nella sua analisi di *Cavalcare la tigre* (nel suo lavoro *Mirror of Intellect*, Cambridge, 1987, cap. 3), Evola pone una profonda critica al mondo moderno, ma non sa distinguere la civiltà moderna profana da quel che sopravvive delle civiltà tradizionali, non sa distinguere le forme profane da quelle sacre.

Quel che desta meraviglia è che Evola, italiano di famiglia aristocratica e profondamente interessato alle metafisiche tradizionali, alla cosmologia e al simbolismo, fosse così indifferente o meglio contrario al Cristia-

nesimo, del quale non comprese la prospettiva. Non solo egli andò contro le manifestazioni «borghesi» del Cristianesimo dei suoi tempi, ma non seppe dare il giusto valore alla tradizione intellettuale e mistica cristiana e criticò quegli italiani che dopo un periodo d'incertezza ritrovarono la loro dimora spirituale nella Chiesa cattolica. Ricordo le parole di un caro amico, l'intellettuale cattolico e tradizionalista Elémire Zolla, con cui evocava la sua esperienza di un Evola che si allontanava sempre più da lui a mano a mano che egli si andava identificando col Cattolicesimo tradizionale.

Evola vedeva nel Cristianesimo nient'altro che una religione sentimentale e un dogmatismo «imposto» dal mondo semitico al mondo ariano dei Romani. Quando si ricordano la sua esaltazione della Roma imperiale e delle virtù coltivate dallo spirito militare di quel mondo e la sua opposizione alle virtù cristiane e a quel sistema di valori, non si può pensare ad Evola se non come al primo esempio nel nostro tempo di quel che Schuon chiamava «atavismo ariano» avente relazione con la reviviscenza del paganesimo greco-romano in età rinascimentale. In verità, Evola fu esente dagli errori dell'umanesimo rinascimentale, tuttavia esisteva nel suo pensiero un'attrazione speciale verso il mondo antico europeo precedente alla cristianizzazione. Questa propensione si collega ad una decisa opposizione a Guénon e ad altri scrittori tradizionali per quanto concerne il rapporto fra la «casta» sacerdotale e guerriera (in termini induisti tra i *brahmana* e i *kshatriya*). Tradizionalmente la funzione sacerdotale sorse al fianco di quella aristocratico-guerriera, come sostenuto da Guénon e Schuon, mentre Evola vedeva la supremazia di quest'ultima, come verificatosi, secondo lui, nell'antica Roma, in opposizione a quanto poi accadde nell'Europa cristiana; e individuava come prova della superiorità di tale tradizione il fatto che nessuna cultura attuale vedrebbe la supremazia dell'elemento sacerdotale. Si può rispondere facilmente a questa argomentazione analizzando quel che s'intende per «supremazia» in vari contesti tradizionali e anche specificando che forme di predominio sia in campo religioso che politico non derivano esclusivamente da una autorità di carattere regale, ma anche da una autorità sacerdotale, come nel caso dei faraoni, degli imperatori cinesi e degli antichi re di Persia, come i Faridun (essi erano di fatto re-filosofi), per non parlare dei profeti della stirpe di Abramo, da David a Salomone, sino al profeta dell'Islam.

Comunque, il modo di porsi di Evola dinanzi alla tradizione cristiana, e quindi la sua interpretazione del rapporto tra la funzione sacerdotale e quella regale, criticata da Guénon, costituiscono gli aspetti più enigmatici dell'opera di questo studioso, il quale possedeva altresì un notevole bagaglio conoscitivo metafisico e storico ed era in grado di offrire una critica, in base alla prospettiva tradizionale, del caos del mondo moderno. Questi aspetti costituiscono comunque i punti più significativi che lo separano da Guénon e da altri rappresentanti della prospettiva tradizionale.

Probabilmente il lavoro dottrinario di Evola di maggior peso riguardante l'esposizione delle dottrine tradizionali è la presente opera, la cui edizione originaria è del 1931, ampliata nel 1948 ed edita nella sua forma definitiva nel 1971. Questo lavoro mostra una erudizione immensa ed un padroneggiamento delle fonti alchemiche ed ermetiche occidentali unito ad una conoscenza sia dell'ordine metafisico che cosmologico oltre ad una sua intimità col mondo alchemico, che deve essergli derivata da un contatto personale con l'ermetismo sopravvissuto in quei circoli italiani estremamente riservati con i quali dovette avere avuto contatti in gioventù. Per quanto concerne l'influsso su Evola degli studi alchemici italiani, una menzione speciale va all'opera *Il mondo magico de gli Heroi* di Cesare della Riviera. Evola era inoltre interessato all'alchimia cinese, alla quale dedicò vari studi, e all'alchimia indiana, con particolare riguardo per le tecniche della respirazione.

In qualche modo l'alchimia, che egli identificava con l'ermetismo, divenne per Evola un sistema completo ed onnicomprensivo in grado di sintetizzare filosofia e magia, così come l'insegnamento tantrico indiano, e di permettere l'accesso al più alto livello di realizzazione spirituale. Era un'*ars regia*, secondo lui, che andava al di là dei confini del cristianesimo, un'arte che egli considerava la più alta in base alla sua concezione della supremazia della regalità sulla casta sacerdotale. Evola si vedeva come un cavaliere o *kshatriya*, praticante, attraverso l'alchimia, l'arte somma basata su un agire interiore conducente alla realizzazione. Questa concezione di sé costituisce anche la ragione, in contrasto con altre figure autorevoli della scuola tradizionalista, per cui Evola partecipò direttamente alla politica, con risultati in verità piuttosto incerti se non del tutto negativi. Evola considerava il primato del rosso o del porpora sul bianco in ermetismo prova della superiorità della regalità, avente come simboli appunto il rosso o il porpora, sulla casta sacerdotale o brahmanica, simbolizzata dal bianco.

Proprio su questa tematica Guénon rimproverava Evola (per esempio in una recensione a *La Tradizione ermetica* ne *La Voile d'Isis*, aprile 1931, poi in *Formes traditionnelles et cycles cosmiques*, Paris, 1970; tradotto in italiano dalle Edizioni Mediterranee), facendogli notare che l'alchimia era una scienza cosmologica e non esclusivamente metafisica, in cui la fase contemplativa prevaleva sull'azione. Naturalmente si ha una possibilità di trasposizione per quanto concerne il simbolismo del rosso, per cui questo colore non verrebbe ad identificarsi con la perfezione assoluta, ma piuttosto con la perfezione nel modo d'agire; ed ugualmente la stessa alchimia potrebbe essere trasposta e compresa simbolicamente come la scienza completa dell'anima conducente alla realizzazione suprema. È infatti in questo senso che bisogna intendere il titolo di Ibn' Arabî, una delle somme autorità dell'esoterismo islamico, quale *al-kibrit al-ahmar*, o zolfo/rosso, simboleggiante lo stadio più elevato della perfezione spirituale. Questo titolo è associato così strettamente ad Ibn' Arabî che la più valida biografia moderna del maestro, scritta da C. Addas, reca il titolo di *Ibn' Arabî ou la quête du Soufre rouge* (Paris, 1989).

Si ha pertanto una differenza basilare fra la concezione evoliana dell'ermetismo e dell'alchimia come completo sistema universale in sé e quella di Guénon e di altre autorità in materia tradizionale, come Titus Burckhardt, che vede l'alchimia come una scienza essenzialmente cosmologica che potrebbe essere integrata in differenti dottrine metafisiche ed universi tradizionali, come comprovato dall'integrazione dell'ermetismo sia nel Cristianesimo che nell'Islam. Questa differenza non deve tuttavia farci dimenticare la concezione essenzialmente tradizionale dell'alchimia fornita da Evola, in contrasto con chi vorrebbe ridurla ad una chimica rudimentale o ad una semplice psicologia alla Jung. Evola insiste, come fanno tutti gli studiosi tradizionalisti dell'argomento, sul fatto che l'alchimia è essenzialmente un'arte spirituale, che ha a che fare allo stesso tempo con l'anima e con il cosmo, con la relazione fra il mondo interiore e quello esteriore, e non semplicemente con sostanze materiali trattate dai «bruciatori di carbone» e successivamente dai moderni chimici.

Questa valida esposizione dell'ermetismo e dell'alchimia è organizzata secondo la divisione tradizionale di tutti gli insegnamenti, in dottrina e metodo. La prima parte tratta delle dottrine e dei simboli dell'ermetismo, e qui vengono chiariti gli insegnamenti fondamentali ed anche più complessi, la loro filosofia arcana ed il significato di molti simboli fondamentali. La seconda parte si rivolge all'«opera» in sé. Mostrando intima conoscenza della letteratura alchemica d'Occidente e d'Oriente, con eccezione delle fonti islamiche, ed anche conoscenza della realtà somatica umana mutuata dalla fonte tantrica, Evola spiega le istruzioni astruse e oscure dei testi concernenti l'opera alchemica e la trasmutazione. Egli conduce il lettore lungo i gradini dell'operazione alchemica e ne apre la porta, invitando alfine ad entrare coloro che seriamente lo desiderano, allo scopo di diventare, secondo le sue parole «uno degli anelli nella regale, dorata, occulta catena della tradizione dei figli di Ermete».

Dalla morte di Evola l'interesse verso l'ermetismo è continuato a crescere in Europa, come si vede dalla collana *Cahier de l'Hermétisme* edita in Francia, e da un numero di pubblicazioni significative apparse in Germania ed in Italia. Così continua a crescere l'interesse per l'opera qui presentata. La sua edizione francese ha ampia diffusione ed ora ha visto la luce una edizione inglese. Si tratta, assieme ai lavori di Fulcanelli, Canseliet e più recentemente di E. Zolla e soprattutto di T. Burckhardt, di una delle opere più importanti per quanto concerne l'ermetismo.

In un tempo in cui le correnti filosofiche del mondo moderno, come il positivismo e l'esistenzialismo, hanno raggiunto un punto di stallo e sono sfidate all'interno del loro mondo dal decostruttivismo e da movimenti similari, sempre più individui (sia uomini che donne) dotati d'intelligenza e di perspicacia sentono il bisogno di altri modi di conoscenza e di altri sistemi per raggiungere la certezza. Alcuni si rivolgono a dottrine non-occidentali, altri alle occidentali tradizionali, che sono divenute aliene agli Occidentali, così come quelle del Tibet o della Cina. I lavori di Evola,

basati su una critica tradizioanle del mondo moderno, nonostante il loro allontanamento da alcuni punti della prospettiva tradizionale, forniscono un importante *corpus* di conoscenze per tali individui. E fra le molte opere di questo controverso ma certamente fertile espositore delle dottrine orientali e occidentali, *La Tradizione ermetica* costituisce in un certo senso la *summa* e offre una chiave per la comprensione degli aspetti più importanti della tradizione esoterica occidentale. Pertanto non si può non essere soddisfatti del fatto che veda la luce oggi una nuova edizione di questo lavoro. Esso potrebbe essere la chiave per l'apertura di molte porte per coloro che desiderano comprendere l'arte della trasformazione spirituale interiore, che è lo scopo più elevato della vita umana e la nostra *raison d'être* sulla terra.

SEYYED HOSSEIN NASR
Bethesda, Maryland, U.S.A.

Ottobre 1995

Traduzione di Luciano Arcella

Prefazione

Nella presente opera prenderemo il termine «Tradizione Ermetica» nel senso speciale che il Medioevo e la Rinascenza gli hanno dato. Non si tratta dell'antico culto egizio ed ellenico di Ermete, e non si tratta *solamente* delle dottrine comprese nei testi alessandrini del cosidetto *Corpus Hermeticum*. Nell'accennata accezione l'ermetismo è intimamente connesso con la *tradizione alchèmica*. La tradizione ermetico-alchèmica è propriamente l'oggetto del nostro studio: il quale tende a precisare il significato effettivo e lo spirito di un insegnamento segreto, di natura sapienziale e simultaneamente pratica, operativa, il quale con grandi caratteri di uniformità si è trasmesso dai Greci attraverso gli Arabi fino a testi e ad autori che si spingono fin sulle soglie dei tempi moderni.

In fatto di alchimia, già in sede introduttiva va accusato l'errore di quegli storici della scienza, i quali vorrebbero ridurla tutta ad una chimica allo stato infantile e mitologico. Di contro a ciò stanno le esortazioni esplicite degli autori ermetici più quotati, a non lasciarsi ingannare, a non prendere alla lettera le loro parole, perché esse si rifanno tutte ad un linguaggio cifrato, ad un modo di esprimersi per simboli ed allegorie (1). Tali autori hanno inoltre ripetuto sino a sazietà che «il fine dell'Arte nostra preziosa è nascosto»; che le operazioni, cui essi alludono, non si fanno con le mani; che i loro «elementi» sono invisibili, non quelli che il volgo conosce. Essi inoltre hanno qualificato sprezzantemente di «soffiatori» e «bruciatori di carbone» che hanno «posto a rovina la Scienza» e che per risultato delle loro manipolazioni «non debbono aspettarsi altro che fumo», quegli inge-

(1) Cfr. per tutte, le espressioni drastiche di Artefio (*Libro di Artefio*, nella *Bibliothèque des Philosophes chimiques*, Paris, 1741, t. II, p. 144): «Non è forse risaputo che la nostra è un'Arte cabbalistica? Cioè da rivelarsi solo oralmente, e che è piena di misteri? Povero idiota! Sarai così ingenuo da credere che noi ti insegnamo apertamente e chiaramente il più grande e il più importante dei segreti? Io ti assicuro che chi vorrà spiegare ciò che i Filosofi [ermetici] scrissero col senso ordinario e letterale delle parole si troverà preso nei meandri di un labirinto dal quale non potrà mai salvarsi, poiché non avrà il filo d'Arianna che lo guidi per uscirne».

nui alchimisti i quali, nella loro incomprensione, si sono dati ad esperimenti, appunto quali i moderni se li figurano. Essi hanno enunciato continuamente, per l'Opera, condizioni etiche e spirituali, e nel riferimento al senso *vivente* della natura il loro mondo ideale appare inseparabile da quello, tutt'altro che «chimico», dello gnosticismo, del neoplatonismo, della Kabbala e della teurgia. Essi, infine, in una quantità di parole dette a metà, hanno dato abbastanza per lasciar capire «a chi ha intelletto»: giacché è esplicita, per esempio, la dichiarazione di un Basilio Valentino e di un Pernety, che per Solfo alchèmico va intesa la volontà; di un Geber, il quale dice essere, il «fumo», l'«anima distaccata dal corpo»; di uno Zosimo, che rivela nella «virilità» il mistero dell'«Arsenico»; e via dicendo.

Di là da una varietà sconcertante di simboli, i «Figli d'Ermete» sanno di *dir tutti la stessa cosa* e ripetono orgogliosamente il *quod ubique, quod ab omnibus et quod semper* (2). L'oggetto vero su cui gravita questa conoscenza unica, questa tradizione che rivendica per sé caratteri di universalità e di primordialità, Jacob Böhme ce lo svela: «Tra la nascita eterna, la reintegrazione e la scoperta della Pietra Filosofale, non v'è differenza alcuna» (3).

Siamo dunque dinanzi ad una corrente mistica? Ma, allora, perché il travestimento e l'«ermetico» occultamento? Se ci si tiene al senso prevalente che il termine «misticismo» ha preso in Occidente dopo il periodo dei Misteri classici e soprattutto col cristianesimo, noi mostreremo che non si tratta di misticismo: mostreremo che si tratta di una *scienza reale*, nella quale la reintegrazione non ha un significato «morale», bensí concreto e ontologico, tanto da conferire eventualmente certi poteri sovranormali, una delle applicazioni contingenti dei quali può essere la trasmutazione *anche* nel riferimento a sostanze metalliche.

Questo carattere della realizzazione ermetica costituisce il *primo* motivo dell'occultamento: per ragioni non estrinseche e monopolistiche, ma

(2) Cfr. per esempio, Geber, *Libro del Mercurio orientale* (testo in M. Berthelot, *La Chimie au moyen-âge*, Paris, 1893): «In realtà, v'è accordo fra gli autori, benché per i non iniziati sembra esservi divergenza». A.J. Pernety, *Fables Egyptiennes et Grecques dévoilées*, Paris, 1786, t. I, p. 11: «I filosofi ermetici sono tutti d'accordo fra loro, non uno contraddice i principî dell'altro. Quello che ha scritto trent'anni fa, parla come quello che visse duemila anni or sono... Essi non si stancano mai di ripetere l'assioma della Chiesa: *Quod ubique, quod ab omnibus et quod semper*» (tr. it.: *Le favole greche ed egizie svelate*, Alkaest, Genova, 1980 – N.d.C.). – Ancor più chiaramente la *Turba Philosophorum*, che è uno dei testi ermetico-alchemici occidentali più antichi e più quotati (testo in *Introduzione alla Magia* [1955-6], Edizioni Mediterranee, Roma³, 1971, vol. II, p. 245): «Notate che, quale pur sia il modo con cui [i filosofi ermetici] hanno parlato, natura è una sola, ed essi sono tutti d'accordo, e dicono tutti le stesse cose. Ma i pazzi prendono le parole quali noi le diciamo, senza capire né il che né il perché: mentre essi dovrebbero considerare se le nostre parole sono ragionevoli e naturali, ed allora prenderle [come sono]; *ma se non sono affatto ragionevoli, essi dovrebbero risalire all'intenzione nostra, e non tenersi alla lettera.* Ma sappiate che noi siamo tutti d'accordo, qualunque cosa diciamo. Accordate dunque l'uno con l'altro e studiateci: poiché l'uno rischiara ciò che l'altro occulta, e chi veramente cerchi, può trovare tutto».

(3) J. Böhme, *De Signatura Rerum*, VII, § 78 (tr. it.: *Dell'impronta delle cose*, Sebastiani, Milano s. d. – N. d. C.).

interne e tecniche una scienza del genere sempre ed ovunque si è legata al segreto iniziatico e ad una esposizione per simboli. Ma vi è anche una seconda ragione, per intendere la quale occorre rifarsi alle vedute fondamentali di una metafisica generale della storia. La conoscenza ermetico-alchemica è stata considerata come una «scienza sacra», ma la sua designazione prevalente e piú caratteristica: è *Ars Regia*, cioè *Arte Regale*. Ora chi studia le varietà delle forme di spiritualità differenziatesi nei tempi che si è convenuto di chiamare storici può constatare una opposizione fondamentale, riconducibile analogicamente ai due concetti di *regalità* e di *sacerdotalità*. Esiste una tradizione iniziatica «regale» la quale, nelle sue forme pure, può considerarsi come la filiazione piú diretta e piú legittima della Tradizione unica primordiale (4). Nei tempi piú recenti essa appare soprattutto nelle sue varianti «eroiche», cioè come una realizzazione e una riconquista condizionata da qualità virili analoghe, sul piano dello spirito, a quelle proprie al tipo del guerriero. Ma, d'altra parte, esiste una tradizione sacerdotale in senso ristretto, con caratteri diversi dalla prima, talvolta ad essa opposti, specie quando essa, profanatasi in forme teistico-devozionalistiche, si trovò di fronte alle anzidette varianti «eroiche» della tradizione regale. Questa seconda tradizione rappresenta, rispetto al punto originario, a cui si può far corrispondere il simbolo della «regalità divina», qualcosa di già sfaldato, su cui appunto gli elementi sentimentali, emozionali, teologici e mistici dovevano – specie in Occidente – guadagnare sempre piú terreno, fino ad un oscuramento quasi totale dei suoi elementi esoterici.

Ora, che la tradizione ermetico-alchemica si sia chiamata dell'Arte Regale, che essa per simbolo centrale abbia scelto quello regale e solare dell'*Oro* il quale rimanda simultaneamente alla tradizione primordiale – non può considerarsi come un caso. Siffatta tradizione ci si presenta essenzialmente come la custode di una luce e di una dignità irriducibili alla visione religioso-sacerdotale del mondo. E se in essa non si parla (come in un ciclo di altri miti) di *scoprire* l'Oro, bensí di *fabbricarlo*, ciò è un indice della importanza che vi ha propriamente il momento eroico, nel senso già indicato di riconquista, di ricostruzione. Ma per tale via si comprende anche di leggieri l'ulteriore motivo del travestimento della dottrina. A partire dalla caduta dell'Impero Romano, l'Occidente era infatti passato, nelle sue correnti predominanti, sotto il segno dell'altra tradizione, che in piú era decaduta quasi del tutto da ogni portata esoterica, divenendo una dottrina

(4) Per ben comprendere le nozioni di Tradizione e stato primordiale, di «eroe», ecc. è quasi indispensabile riferirsi alla nostra opera *Rivolta contro il mondo moderno* ([1934], Edizioni Mediterranee, Roma[3], 1969), come pure ai libri e ai saggi di R. Guénon. Cfr. anche il nostro *Maschera e Volto dello Spiritualismo contemporaneo* ([1932], Edizioni Mediterranee, Roma[3], 1971).

(Di Guénon, si veda soprattutto *Autorité spirituelle et pouvoir temporal* [1929]; tr. it.: *Autorità spirituale e potere temporale*, Luni, Milano, 1995. Però il punto di vista di Guénon su regalità e sacerdotalità è diverso da quello di Evola – N.d.C).

della «salvezza» nel segno di un «Redentore». Cosí stando le cose, gli ermetisti, a differenza di alcune altre organizzazioni iniziatiche riconnettentisi alla stessa vena segreta regale, piú che scendere in campo, preferirono mascherarsi. L'Arte Regale fu data come l'arte alchemica della trasmutazione dei metalli vili in oro ed argento. Come tale essa non cadde nemmeno in sospetto di eresia – essa valse come una delle forme di «filosofia naturale» non toccante l'ambito della fede; non solo, ma tra le fila stesse dei cattolici, a partir da Lullo e da Alberto Magno fino all'abate Pernety, troviamo figure enigmatiche di Maestri ermetici.

In un dominio piú ristretto, a parte il fatto che i varî autori alchemici in Occidente dichiarano di aver usato un linguaggio cifrato diverso per stesse cose e stesse operazioni, è indubitabile che l'alchimia non è una apparizione semplicemente occidentale. Esiste, ad esempio, un'alchimia indú e una alchimia cinese. E chi sia un po' addentro nelle cose, vede che corrispondono i simboli, le «materie», le operazioni principali; corrisponde soprattutto la struttura di una scienza fisica ed insieme metafisica, interiore ed esteriore. Tali corrispondenze si spiegano col fatto che, una volta presenti le stesse concezioni in tema di visione generale e «tradizionale» del mondo, della vita e dell'uomo, si è portati in via naturale alle stesse conseguenze, nel punto di considerare anche problemi tecnici speciali, come quello delle trasmutazioni. Cosí fino a quando essa si mantenne, sia pure in residui e in trasposizioni logiche e filosofiche disanimate, questa concezione «tradizionale», rispetto alla quale le differenze fra Oriente ed Occidente furono minime di fronte a quella che doveva esistere fra essa e le vedute «moderne», fino ad allora troviamo l'alchimia ammessa e accettata da spiriti illustri, da pensatori, teologi, «filosofi della natura», sovrani, imperatori e perfino papi: il dedicarsi a una disciplina del genere non fu giudicato incompatibile con la piú alta levatura spirituale e intellettuale.

Una tradizione alchemica serpeggia enigmaticamente non solo in almeno quindici secoli di storia occidentale, ma anche di là dai continenti, in Oriente come in Occidente.

***

La nostra trattazione non sarà tale da convincere chi non vuol essere convinto. Essa però fornirà dei punti fermi a chiunque ci segua senza pregiudizi. Peraltro, chi converrà anche solo in qualcuna delle nostre conclusioni, non potrà non rendersi conto di tutta la loro importanza: si scopre quasi una nuova terra, di cui non si sospettava la presenza: una terra strana, allarmante, sparsa di spiriti, di metalli e di iddii, la cui labirintica fantasmagoria a poco a poco si concentra in un unico punto luminoso: nel «mito»- di una «razza di senza re», di esseri «liberi», «signori della Serpe e della Madre» – per usare le superbe espressioni degli stessi testi ermetici.

A parte l'Introduzione, intesa a indicare lo spirito di ciò che noi abbiamo chiamato la formulazione «eroica» della tradizione regale, la pre-

sente opera consta di due parti: la prima concerne il simbolismo e la dottrina; l'altra la pratica.

I limiti della presente edizione ci hanno imposto la rinuncia ad una quantità di citazioni, raccolte in testi greci, arabi e latini: noi non abbiamo conservato che l'essenziale. Abbiamo poi cercato di essere chiari il più possibile. Ma il lettore non deve farsi illusioni: gli occorre uno *studio*, più che una semplice lettura; e, giunto ad una veduta d'insieme, egli dovrebbe tornare sui singoli insegnamenti e simboli, che non si lasciano separare del tutto l'uno dall'altro ed esaurire volta per volta in tutti i possibili e diversi loro significati. Da parte nostra, crediamo di poter assicurare il lettore che il presente libro può dargli le basi per affrontare lo studio di un qualsiasi testo ermetico-alchèmico, per sibillino che sia. Inoltre, accenneremo che nella parte pratica v'è di più di quel che a prima vista possa apparirgli, nel caso che per avventura egli voglia conoscere per esperienza le realtà e le possibilità delle quali i «Figli di Ermete» parlano. Ad ogni modo, altrove (5) è già stato dato quanto occorre per integrare ciò che si può già apprendere in questo libro, in ordine ad evocazioni ed a contatti effettivi dello spirito con l'elemento metafisico, superstorico, di siffatte tradizioni.

(5) Inizialmente nei fascicoli mensili di *Ur* (1927-8) e *Krur* (1929). In seguito l'opera collettiva del Gruppo di Ur venne rifusa da Evola nei tre volumi di *Introduzione alla Magia quale scienza dell'Io* (Bocca, Milano, 1955-6), la cui ultima edizione rivista dal curatore fu la terza (Edizioni Mediterranee, Roma, 1971). La ristampa delle tre annate di *Ur-Krur* è apparsa presso Tilopa, Roma, 1980-1981. Per altro materiale documentario si veda anche: Renato Del Ponte, *Evola e il magico "Gruppo di Ur"*, SEAR, Borzano, 1994 (N.d.C.).

PARTE PRIMA

I SIMBOLI E LA DOTTRINA

Introduzione

L'Albero, la Serpe e i Titani

Uno dei simboli che si ritrovano nelle tradizioni piú varie e piú lontane nel tempo e nello spazio è quello dell'*Albero*. Metafisicamente, esso esprime la forza universale, che si dispiega nella manifestazione come l'energia della pianta dalle radici invisibili si dispiega nel tronco, nei rami, nel fogliame e nei frutti.

All'«Albero», con alto grado di uniformità, si associano inoltre idee di immortalità e di conoscenza sovrannaturale da una parte, dall'altra figurazioni di forze mortali e distruttrici, nature temibili come draghi, serpi o dèmoni. Inoltre, esiste tutto un ciclo di miti concernenti vicende drammatiche che hanno per centro l'Albero, e che dietro l'allegoria celano significati profondi. Di tali miti, è popolarmente noto quello biblico, conclusosi con la caduta di Adamo. Noi risaliremo all'insieme piú vasto a cui esso appartiene, per determinarne le varietà, dopo aver fatto cenno all'*universalità* degli elementi simbolici che vi figurano.

Già nei *Veda* e nelle *Upanishad* incontriamo l'«Albero del Mondo», talvolta capovolto, a significare che «in alto», nei «cieli», risiede l'origine della sua forza (1). Poiché da esso stilla la bevanda d'immortalità (*soma* o *amrta*); poiché l'avvicinarsi ad esso produce l'ispirazione e una visione che, superando il tempo, è come il ricordo di infinite forme di esistenza; poiché, d'altra parte, nel fitto dei suoi rami si cela Yama, il Dio dell'oltretomba, concepito però anche come un re dello stato primordiale (2) – già in esso riscontriamo la convergenza di elementi e di idee sopra indicata. E la ritroviamo nell'Iran, nella tradizione di un doppio albero, l'uno comprendente, secondo il *Bundahesh*, tutte le sementi, l'altro, capace di fornire la bevanda d'immortalità (*haoma*) e la scienza spirituale (3); per cui la

(1) Cfr. *Katha-Upanishad*, VI, 1; *Bhagavad-gītā*, XV, 1-3; X, 26.
(2) Goblet D'Alviella, *La Migration des Symboles*, Paris, 1891, pp. 151-206.
(3) *Jashna*, IX e X.

mente corre altresí ai due alberi paradisiaci biblici, l'uno della Vita e l'altro, appunto, della Scienza. Il primo poi equivale a quello di cui in Matteo XIII, 31-32, raffigurante il regno dei cieli che sorge dal seme gittato dall'uomo nel suo simbolico «campo»; si ritrova nella *Apocalissi* giovannea (XXII, 2) e soprattutto nella Kabbala, ove al «Grande e possente Albero di Vita», da cui «promana la Vita dall'alto», è connessa una «rugiada» per virtú della quale si produce la resurrezione dei «morti»: palese equivalenza con la virtú immortalante dell'*amrta* vèdico e dell'*haoma* irànico (4).

La mitologia assiro-babilonese conosce anch'essa un «Albero cosmico» radicato in Eridu, la «Casa della Profondità», detta anche «Casa della *Sapienza*». Ma in queste tradizioni ci importa rilevare soprattutto – perché questo elemento ci sarà utile in sèguito – un'altra associazione di simboli: l'Albero si presenta anche come la personificazione di una «Donna divina», del tipo generale delle grandi Dee asiatiche della Natura – Ishtar, Anat, Tammuz, Cibele, ecc. Troviamo dunque l'idea della natura *feminile* della forza universale figurata dall'Albero. Questa idea non si riconferma soltanto nella dea cui era consacrata la quercia di Dodona, che d'altra parte, essendo luogo d'oracolo, è anche principio di scienza spirituale: difatti sono le Esperidi a custodire l'albero il cui frutto ha lo stesso valore simbolico del «Vello d'Oro», e la stessa virtú immortalante di quello che nella saga irlandese di Mag Mell è custodito anch'esso da una entità feminile; nell'*Edda* è la dea Idhunn a conservare i pomi di immortalità, mentre il simbolo centrale ritorna nell'albero cosmico Yggdrassill, che cela la fonte di Mimir (v'è, inoltre, il simbolo di un drago alle radici dell'Albero), la quale d'altra parte contiene ogni *sapienza* (5). Infine, secondo una saga slava, nell'isola di Bujan v'è una quercia custodita da un drago (da associarsi al serpente biblico, ai mostri dell'impresa giasonica e del giardino delle Esperidi), che simultaneamente è la residenza di un principio feminile, detto la «Vergine dell'Aurora».

Interessante è poi la variante, secondo la quale l'Albero ci si presenta anche come quello del *dominio* e dell'*Impero universale*: la si ritrova in saghe, come quelle di Ogiero e del Prete Gianni, di cui abbiamo detto altrove (6). In queste saghe l'Albero spesso si sdoppia in un Albero del Sole e in un Albero della Luna.

L'ermetismo riprende integralmente la tradizione simbolica primordiale e presenta la stessa associazione di idee. Il simbolo dell'Albero nei testi alchèmici è frequentissimo: esso circonda la «fontana» di Bernardo Trevisano, ovvero ha al centro il simbolo del drago Uroboros, che rappre-

(4) *Zohar*, I, 226 *b*; I, 256 *a*; III, 61 *a*; III, 128 *b*; II, 61 *b*; I, 225 *b*; I, 131 *a*.

(5) Cfr. Goblet D'Alviella, *La Migration des Symboles*, cit.

(6) J. Evola, *Il mistero del Graal* (1937), Edizioni Mediterranee, Roma[4], 1994. (Cfr. anche: *La lettera del Prete Gianni*, Pratiche, Parma, 1990 – N.d.C.).

senta il «Tutto» (7); personifica il «Mercurio», principio primo dell'Opera ermetica, epperò equivale sia all'«Acqua divina» o «di Vita» che dà la *resurrezione* ai «morti» e *illumina* i Figli di Ermete, sia alla « *Donna* dei Filosofi »; ma d'altra parte anche al *Drago*, ad una forza dissolvente, ad un potere che *uccide*. Anche l'Albero del Sole e quello della Luna sono simboli ermetici: ed essi spesso recano, invece che frutti, *corone*.

Questa rapida scorsa di un materiale, che potrebbe esser moltiplicato a dismisura, ci mostra dunque la tradizione costante di un simbolismo vegetale, che esprime la forza universale, concepita prevalentemente sotto specie feminile; che vi congiunge il deposito di una scienza sovrannaturale, di una virtú immortalante e di un potere di dominio, ma in pari tempo l'idea di un *pericolo*, la cui natura è varia e che complica il mito in ordine a diverse volontà, a diverse verità, a diverse visioni.

In generale, il pericolo è quello stesso affrontato da chi, muovendo alla conquista sia dell'immortalità che della Scienza per mezzo di un contatto con la forza universale, deve esser capace di sostenerne la grandezza travolgente. Ma, in piú, abbiamo forme del mito, ove sono degli Eroi a farsi incontro all'Albero, e nature divine (lo stesso Dio ipostatizzato, nella *Bibbia*) a difenderlo e a impedirne l'accesso. E la vicenda è una lotta che, a seconda delle tradizioni, viene variamente interpretata.

La possibilità è duplice: da una parte l'Albero è concepito come una *tentazione*, che conduce a rovina e a maledizione chi vi soggiace; dall'altra, esso è concepito come l'oggetto di una conquista possibile che, vincendo sia draghi, sia gli esseri divini che lo difendono, trasforma l'audace in un dio e – talvolta – trasferisce l'attributo della divinità e dell'immortalità da una stirpe ad un'altra stirpe.

Cosí quella scienza da cui Adamo si fa tentare (8) per «divenire simile a Dio » e che egli non conquista che per esser subito abbattuto e privato dello stesso Albero di Vita appunto da colui al quale aveva voluto rendersi simile – quella stessa scienza sovrannaturale il Buddha invece la consegue sotto l'Albero ad onta degli sforzi di Mâra – egli che, come vuole un'altra tradizione, sarebbe riuscito a strappar la folgore al dio Indra (9).

Indra stesso, peraltro, a capo dei Deva, aveva tolto l'*amrta* ad una schiatta precedente di esseri dai tratti ora divini, ora titanici, gli Asura che, con essa, detenevano il privilegio dell'immortalità. Ugual esito di vittoria riportano Odino (attraverso un autosacrificio presso l'Albero), Eracle ed

(7) Cfr. l'*ex-libris* ermetico riprodotto da L. Charbonneau-Lassay in *Regnabit*, n. 3-4 del 1925. Nello spazio centrale dell'albero v'è la Fenice, simbolo di immortalità, che riporta all'*amrta* e all'*haoma*. (Vedi la riproduzione in L. Charbonneau-Lassay, *Le Bestiaire du Christ*, Arché, Milano, 1980, cap. 55 – N.d.C.).

(8) Riservandoci di ritornarvi, per ora lasciamo al lettore il presentire il significato profondo del simbolo, secondo cui la «tentazione» avvenne attraverso la «donna» – Eva la «Vivente» – la quale originariamente era parte di Adamo.

(9) Cfr. Weber, *Indische Studien*, t. III, p. 466. (Cfr. anche Julius Evola, *La Dottrina del Risveglio* [1943], Edizioni Mediterranee, Roma⁴, 1995, Parte Seconda, cap. 2 – N.d.C.)

altresí Mithra che, dopo essersi fatta una veste simbolica con il fogliame dell'Albero ed averne mangiato i frutti, assoggetta il Sole (10). E nell'arcaico mito italico il Re dei *Boschi*, a Nemi, sposo di una *Dea* (Albero = Donna), doveva stare continuamente in guardia: il suo potere e la sua dignità sarebbero passati a chi avesse saputo sorprenderlo e «ucciderlo» (11) La realizzazione spirituale nella tradizione indú è associata ad un tagliare ed abbattere l'«Albero di Brahman» con l'«arma possente della Sapienza» (12).

Ma Agni, che in forma di *sparviero* aveva strappato un ramo all'Albero, viene colpito: le sue piume cadute in *terra* producono una pianta il cui succo è il «*soma* terrestre»: oscuro accenno, forse, al passar del retaggio dell'impresa ad un'altra razza – terrestre: quella stessa, per la quale Prometeo compí analoga audacia, e cadde, e, catenato, subí il tormento dello *sparviero* o dell'*Aquila* dilaceratrice. E se Eracle quale prototipo di eroe «olimpico» libera Prometeo e altresí Teseo, nuova personificazione del tipo eroico – Giasone, di stirpe urania, che pur era giunto alla conquista del Vello d'Oro sospeso all'Albero, perisce alla fine sotto le rovine della nave Argo, la quale, essendo fatta della Quercia di Dodona, esprime lo stesso potere che aveva subíto la rapina. All'eddico Loki, che aveva rapito i pomi di immortalità insieme alla dea Idhunn che li conservava, il tutto viene di nuovo ripreso; e il caldeo Gilgamesh, colto il «grande frutto cristallino» in una foresta «con alberi simili a quegli degli dèi», trova poi la porta chiusa dalle guardiane (13). Il dio assiro Zu che, aspirando alla dignità suprema, si era impadronito delle «tavole del destino» e, con esse, del potere della conoscenza profetica, è tuttavia raggiunto da Baal, cangiato in uccello da preda ed esiliato, come Prometeo, in vetta ad una montagna.

Il mito ci dice dunque, figuratamente, di una vicenda che presenta un rischio e una incertezza fondamentali. Nelle teomachie esiodee, e tipicamente nella saga del Re dei Boschi, Dèi o uomini trascendenti si mostrano detentori di un potere che può passare, insieme all'attributo della divinità, a chi sappia prenderlo. A tale stregua la forza primordiale ha natura *feminile* (Albero = Donna divina): essa può subire quella *violenza*, che negli stessi Vangeli è detto potersi usare verso il «Regno dei Cieli». Ma fra coloro

(10) Cfr. F. Cumont, *Les Mystères de Mithra*, Bruxelles[2], 1913, p. 133.

(11) Questo mito è il centro di raccolta dello sterminato materiale contenuto nella nota opera: J.G. Frazer, *The Golden Bough* (tr. it.: *Il ramo d'oro*, Boringhieri, Torino, 1950 – N.d.C.).

(12) *Bhagavad-gîtâ*, XV, 3

(13) È chiara la corrispondenza con le Esperidi. Questo testo, interrotto, non esclude una ulteriore fase dell'avventura (cfr. Goblet D'Alviella, *La Migration*, cit., p. 190). Il testo più noto dell'*Epos di Gilgamesh* dà l'esito negativo della vicenda nella forma che a Gilgamesh vien tolta in uno stato di *sonno* l'erba di immortalità che aveva conquistato raggiungendo, oltre le «acque della morte», la terra del re dello «stato primordiale» (Cfr. *L'epopea di Gilgamesh*, Adelphi, Milano, 1986 – N.d.C.).

che tentano v'è chi forza il passo e trionfa, e vi è chi cade e sconta la sua audacia, subendo gli effetti dell'aspetto letale di quella stessa potenza.

Ora, l'interpretazione di tale vicenda mette in luce la possibilità di due opposte concezioni: quella *eroico-magica* e quella *religiosa*. Secondo la prima, chi nel mito cade è solo un essere nel quale la fortuna e la forza non sono state pari all'audacia. Ma secondo l'altra, quella religiosa, il significato è diverso: *qui la sfortuna si trasforma in colpa, l'impresa eroica in un atto sacrilego e maledetto non in quanto conclusasi in un esito non vittorioso, ma in se stessa*. Adamo non è piú uno che è caduto in una vicenda, in cui altri riuscí vincitore: egli è invece uno che ha *peccato*, e ciò che gli è accaduto è l'unica cosa che gli poteva accadere. Non gli resta dunque che riparare espiando, e soprattutto rinnegando la volontà che lo spinse a quell'impresa: l'idea, che il vinto possa anche pensare alla rivincita, o intenda tener fermo alla dignità che il suo atto gli ha assicurata, dal punto di vista «religioso» apparirebbe come il «luciferismo» piú riprovevole.

Ma il punto di vista *religioso* non è il solo. Esso che, come si è accennato, si lega ad una variante umanizzata e degradata della tradizione «sacerdotale» (come opposta a quella «regale») non ha nessun diritto all'esistenza superiore all'altro – *eroico* – che già si afferma nell'altra antichità d'Oriente e d'Occidente e del quale l'ermetismo riflette in larga misura lo spirito. Una esegesi (14) ci dà infatti la «verga di *Ermete*» quale simbolo del congiungersi di un figlio (Zeus) con la madre (Rhea, simbolo della forza universale) che egli ha inseguito ed avvinto dopo di aver «ucciso» il Padre ed averne assunto il regno: e il simbolo dell'«incesto filosofale», noi lo ritroveremo in tutta la letteratura ermetica. Ermete è, sí, il messaggero degli dèi, ma altresí colui che pervenne a sottrarre a Zeus lo scettro, a Venere la cintura, a Vulcano, dio del «Fuoco della Terra», gli utensili della sua Arte allegorica: e nella tradizione egizia, quale viene riferita dagli autori piú tardi, egli, rivestito di una triplice grandezza – Ermete Trismegisto – si confonde con la figura di uno dei Re e dei Maestri dell'età primordiale che avrebbero dato agli uomini i principî di una superiore civiltà. Il significato preciso di tutto ciò non può sfuggire a nessuno.

Non basta. Una tradizione, riferita da Tertulliano, e ritrovabile nell'ermetismo alchèmico arabo-siriaco, ci riconduce allo stesso punto. Tertulliano (15) dice che le opere della natura, «maledette ed inutili»; i segreti dei metalli; la virtú delle piante; le forze degli scongiuri magici e «quelle strane dottrine che vanno fino alla scienza degli astri» – il *corpus*, cioè, delle antiche scienze magico-ermetiche – fu rivelato agli uomini dagli Angeli caduti. Questa idea risale al *Libro di Enoch*: e nel contesto con questa tradizione piú antica, l'idea si completa, l'unilateralezza propria alla

(14) In Atenagora, XX, 292: vi è anche interferenza col ciclo eroico eracleo: ciò con cui Rhea viene legata è detto il «laccio d'Eracle».

(15) Tertulliano, *De Cultu Fem.*, I, 2 *b*.

interpretazione religiosa si tradisce. Fra i Ben Elohim, gli angeli caduti, discesi sul Monte Ermone, di cui in Enoch (16) e quella stirpe dei Desti e dei Veglianti – ἐγρήγοροι – che scesero ad istruire l'umanità – allo stesso modo che *Prometeo* «insegnò ai mortali tutte le arti» (17) – di cui nel *Libro dei Giubilei* (18) come lo ha rilevato il Mereshkowskij (19), esiste una visibile corrispondenza. V'è di più: in *Enoch* (LXIX, 6-7) Azazeel, «che sedusse Eva», avrebbe insegnato agli uomini l'uso delle armi che uccidono – fuor dalla metafora: avrebbe infuso loro lo *spirito guerriero*. Si sa quale è, a questo proposito, il mito della caduta: gli angeli furono presi da brama per le «donne»: ma la «donna», nella sua relazione con l'Albero, abbiamo già spiegato che cosa è: e la nostra interpretazione si conferma se esaminiamo il termine sanscrito *shakti*, usato metafisicamente per la «donna» del dio, per la sua «sposa», e simultaneamente per la sua *potenza* (20). Dal «desiderio» per la potenza furon dunque presi questi Angeli: congiuntivisi, caddero – discesero in terra, in un luogo *elevato* della terra (il *monte* Ermone): da questo congiungimento sorsero i Nephelin, una razza possente (i *titani)* – τιτᾶνες – son detti nel *Papiro di Gizeh*), allegoricamente descritti come «giganti» – ma svelati nella loro natura sovrannaturale dalle parole del *Libro di Enoch* (XV, 11): «Non hanno bisogno di cibo, non soffron sete, sfuggono alla percezione [materiale] ».

I Nephelin, gli Angeli «caduti», non sono dunque che i «titani» e «coloro che vegliano», sono la stirpe detta «gloriosa e guerriera» dal *Libro di Baruch* (III, 26) – una stessa razza, che accese negli uomini lo spirito degli eroi e dei guerrieri, che formò le loro arti, che trasmise loro il mistero della magia (21). Ora, per l'indagine circa lo spirito della tradizione ermetico-alchemica, quale prova può esser più decisiva, dell'esplicito rifarsi dei testi proprio a quella tradizione? Si legge in un testo ermetico: «I libri anti-

(16) *Libro di Enoch*, VI, 1-6; VII, 1.

(17) Eschilo, *Prometheus*, 506.

(18) IV, 15, *apud* Kautzsch, *Aprokryphen und pseudoepigraphen*, Tubingen, 1900, t. II, p. 47.

(19) D. Mereshkowskij, *Das Geheimnis des Westens*, Leipzig, 1929, capp. IV-V.

(20) Fabre D'Olivet (*Langue Hébraique restituée*) nel commento al passo biblico (*Genesi*, IV, 2), vede del pari nelle «donne» un simbolo per i «poteri generatori». Ha poi speciale relazione con quanto diremo circa il carattere necessitante dell'arte ermetica il simbolismo tibetano nel quale la Sapienza figura di nuovo come una «donna», e chi ha la parte del maschio nel coito allegorico con lei, è il «metodo», l'«arte» (cfr. *Shricakrasambhara*, ed. A. Avalon, London-Calcutta, 1919, pp. XIV, 23). Dante (*Convivio*, II, XV, 4) chiama i «Filosofi» i «drudi» della «donna», la quale nel simbolismo dei «Fedeli d'Amore» raffigura di nuovo la gnosi, la Sapienza esoterica.

(Sulla *shakti*, cfr. soprattutto: A. Avalon, *Il potere del serpente*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1971; e J. Evola, *Lo Yoga della Potenza* [1949], Edizioni Mediterranee, Roma³, 1994 – N.d.C.).

(21) Nella concezione più originaria, che si trova riferita anche da Esiodo, i «veglianti» fanno tutt'uno con gli esseri dell'età primordiale, dell'età dell'*Oro*, che non sono mai morti, ma si sono solo fatti invisibili per gli uomini delle età successive.

chi e divini – dice Ermete – insegnano che certi angeli furono presi dalla brama per le donne. Essi discesero in terra e insegnarono loro tutte le operazioni della Natura. Sono essi che hanno composto le opere [ermetiche] e da essi viene la tradizione prima di quest'Arte» (22). Lo stesso termine *chemi*, da *chema*, da cui derivano le parole alchimia e chimica, appare per la prima volta in un papiro della XII dinastia in connessione proprio ad una tradizione del genere.

Ma quale è il senso di quest'Arte – dell'Arte dei «Figli di Ermete», dell'«Arte Regale»?

Le parole del Dio, teisticamente concepito, nel mito biblico dell'Albero sono: «Ecco, l'uomo è divenuto come uno di noi, in virtú della sua conoscenza del bene e del male: ma ora, che egli non stenda la mano per prendere dall'Albero di Vita, e mangiarne e vivere per sempre» (*Genesi*, III, 22-24). Qui sono distinguibili due punti: v'è, anzitutto, il riconoscimento della dignità divina che Adamo ha, in ogni caso, conquistata; poi, v'è l'accenno implicito alla possibilità di trasporre questa realizzazione nell'ordine della forza universale, simboleggiata dall'Albero di Vita, e di confermarla nell'immortalità. Nell'infelice esito dell'avventura d'Adamo, il Dio ipostatizzato, che non ha saputo impedirgli il primo atto, riesce però a paralizzarlo in ordine alla seconda possibilità: l'accesso all'Albero di Vita viene sbarrato dalla spada fiammeggiante del Cherubino. – Il mito titanico dell'orfismo ha un senso analogo: la folgore abbatte e inaridisce in una «sete che arde e consuma» coloro che hanno «divorato» il dio – sete, di cui l'*avvoltoio* che morde Prometeo può considerarsi un simbolo equivalente. E in Frigia si piangeva Attis, χλωρὸν, χλωρὸν ἀναθέντα, «spiga falciata ancor verde»: la sua – «evirazione», cioè la privazione, che Attis subisce, del potere virile, potendo corrispondere all'interdizione dal «possente Albero al centro del Paradiso» e all'incatenamento prometeico sulla roccia.

Ma la fiamma non si spegne: essa si trasmette e si purifica nella tradizione segreta dell'Arte Regale, che in certi testi ermetici s'identifica esplicitamente con la Magia e tende alla costruzione di un secondo «Legno di Vita» in sostituzione di quello perduto (23); mira a quell'accesso «al centro dell'Albero che è nel mezzo del Paradiso terrestre», il quale implica un «combattimento atroce» (24); è insomma una ripresa dell'antica audacia,

(22) Nella raccolta di testi: M. Berthelot, *La Chimie au moyen-âge*, cit., t. II, p. 238. – La stessa tradizione si trova nel *Corano* (II, 96) che parla dei due angeli Harût e Marût che si erano «innamorati» della «donna» e che, discesi, avrebbero insegnato la *magia* agli uomini, con i piedi in alto in una fossa: ciò potrebbe aver una interpretazione come per le radici dell'Albero vedico, che è capovolto, perché esse sono «in alto».

(23) Cesare Della Riviera, *Il Mondo Magico de gli Heroi*, Milano, 1605, pp. 4, 5, 49. (Ora: Edizioni Mediterranee, Roma, 1986. Versione modernizzata a cura di J. Evola, Laterza, Bari, 1932 – N.d.C.).

(24) Basilio Valentino, *Azoth* (in J.J. Manget – o Mangetus –, *Bibliotheca Chemica Curiosa*, Genève, 1702, t. II, p. 214). In S. Trismosin, *Aurum Vellus*, Rorschah, 1598, in

secondo lo spirito di Eracle olimpico vincitore antititanico e liberatore di Prometeo, di Mithra soggiogatore del Sole e, in genere, di quello stesso tipo che nell'Oriente buddhistico ebbe il nome di «Signore degli uomini e degli dèi».

Ciò che distingue l'Arte Regale è il suo carattere *necessitante*. Il Berthelot, a proposito delle espressioni sopra citate di Tertulliano, rileva che: «La legge scientifica è fatale ed indifferente: la conoscenza della natura e la potenza che ne risultano possono esser volte al male come al bene» – e che questo è il punto fondamentale del contrasto con la visione religiosa, la quale subordina tutto ad elementi di dipendenza devota, di timor di Dio e di moralità. Ora – continua il Berthelot – «vi è già qualcosa di questa antinomia nell'odio contro le scienze [ermetiche] lasciato trasparire dal *Libro di Enoch* e da Tertulliano»(25). Il che è esatto: se la scienza ermetica non è quella materiale, che il Berthelot doveva aver solo in vista, pure il carattere amorale e determinante che egli riconosce a quest'ultima appartiene anche alla prima. Una massima di Ripley, a questo riguardo, è piena di significato: «Se i principî con i quali si lavora sono veri e le operazioni regolari, l'effetto deve esser certo – ed altro non è il vero mistero dei Filosofi [ermetici]» (26). Agrippa, citando Porfirio, parla del potere necessitante dei riti, onde le divinità sono *trascinate* dalle preghiere, sono *vinte* e *obbligate* a discendere; aggiunge che le formule magiche *costringono* ad intervenire le energie occulte delle entità astrali, le quali *non intendono la preghiera* e agiscono solo in virtú di un legame naturale di necessità (27). Non diversa l'idea di Plotino: il fatto in sé della preghiera produce l'effetto secondo un rapporto deterministico, e non perché in tali entità vi sia attenzione per la preghiera stessa, e deliberazione (28). In un commento a Zosimo si legge: «L'esperienza è la grande maestra, perché sulla base dei risultati provati insegna a chi capisce ciò che meglio può condurre allo scopo» (29). L'arte ermetica consiste dunque in un metodo necessitante che si esercita sulle forze spirituali, per via soprannaturale se si vuole (il simbolico Fuoco ermetico è spesso detto «non naturale» o «contro natura»), ma sempre con esclusione di ogni rapporto «religioso», morale, finale o comunque estraneo ad una legge di semplice determinismo di causa ad effetto. Ricondotta dalla tradizione a «coloro che vegliano» – ἐγρήγοροι –

una illustrazione piena di significato si vede un uomo in atto di scalare l'Albero il cui tronco è attraversato dalla simbolica corrente. – I richiami a Eracle, a Giasone e alle loro imprese sono poi espliciti e frequentissimi nei testi, e, in essi, cosa ancor più significativa, capita talvolta di veder chiamata improvvisamente *Prometeo* l'anima (tr. it.: *Azoth*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1988; e *Il Toson d'Oro*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1995 – N.d.C.).

(25) M. Berthelot, *Les origines de l'Alchimie*, Paris, 1885, pp. 10, 17-19.

(26) Ireneo Filalete, *Epistola di Ripley*, cap. VIII.

(27) Cornelio Agrippa, *De Occulta Philosophia*, II, 60; III, 32 (tr. it.: *La filosofia occulta*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1972 – N.d.C.).

(28) Plotino, *Enneadi*, IV, IV, 42; 26 (tr. it.: *Enneadi*, Rusconi, Milano, 1992 – N.d.C.).

(29) Testo in M. Berthelot, *Collection des Alchimistes Grecques*, Paris, 1887, t. II, p.284.

a coloro che hanno spogliato l'Albero e hanno posseduta la «donna», essa riflette il simbolo «eroico» e si applica nel mondo spirituale per costituire qualcosa che – come vedremo – vien detto avere una dignità superiore a quanto lo precedette (30); che non si definisce col termine religioso «Santo», bensí con quello guerriero di «Re» – sempre un re, un essere coronato e un colore regale, la porpora, incontrandosi al termine dell'Opera ermetico-alchèmica e il metallo regale e solare, l'Oro, costituendo, come si è detto, il centro di questo simbolismo.

E quanto alla dignità di chi è stato reintegrato dall'«Arte», le espressioni, nei testi, sono precise. «Autonoma, immateriale e senza re» è detta da Zosimo la razza dei Filosofi, «custodi della Sapienza dei Secoli» – ἀβασίλευτος γὰρ αὐτῶν ἡ γενεὰ καὶ αὐτόνομος (31). Essa è superiore al destino – τὸ φιλοσόφων γένος ἀνώτερον τῆν εἱμαρμένης εἶπον (32). «Superiore agli uomini, immortale» dice Pebechio del suo Maestro (33). «Libero e padrone della Vita», avente «potere di comandare sulle nature angeliche» sarà l'ulteriore tradizione sino a Cagliostro (34). Plotino aveva già parlato della *temerità* di coloro che sono entrati nel mondo, ossia che hanno assunto un corpo – cosa di cui vedremo la relazione con uno dei sensi della «caduta» (35); e Agrippa (36) dice dello *spavento* che incuteva l'uomo nel suo stato *naturale*, cioè prima che, per il suo *cadere*, invece di far paura, soggiacesse egli stesso alla paura: «Questo timore, che è come il segno impresso da Dio nell'uomo, fa che tutte le cose siano sottomesse a

(30) Si deve tener presente che questa superiorità si lega alle visuali specifiche del punto di vista eroico; per cui, in ultima istanza, essa è relativa. Si hanno cioè in vista le epoche di oscuramento della tradizione primordiale, con le loro «generazioni». Dal punto di vista puramente metafisico l'essenza di ogni autentica iniziazione è pur sempre la reintegrazione dell'uomo nello «stato primordiale».

(31) Testo in M. Berthelot, *Collection des Alchimistes Grecques*, cit., II, 213.

(32) Testo in M. Berthelot, *Collection des Alchimistes Grecques*, cit. II, 229.

(33) Testo in M. Berthelot, *La Chimie au moyen-âge*, cit., II, 310. – Che gli alchimisti avessero coscienza di costruirsi una immortalità contraria all'intenzione di «Dio» risulta, per esempio, in Geber, che nel *Libro della Misericordia* (M. Berthelot, *La Chimie au moyen-âge*, cit., III, 173) dice: «Se egli [Dio] ha messo [nell'uomo] elementi divergenti, è perché egli ha voluto assicurare la fine dell'essere creato. Siccome Dio non ha voluto che ogni essere sussistesse sempre, fuori lui, cosí egli ha inflitto all'uomo questa disparità delle quattro nature, che conduce alla morte dell'uomo, e alla separazione della sua Anima dal suo Corpo». Ma altrove (*Libro delle Bilance*, in M. Berthelot, *La Chimie au moyen-âge*, cit., III, 147-8) lo stesso autore si propone di *equilibrare* le nature nell'uomo, una volta scomposte, per rendergli una nuova esistenza, «siffatta, che egli non potrebbe più morire» perché «una volta ottenuto questo equilibrio, gli esseri non si cambiano o alterano o modificano mai più».

(34) Vedi testo nella rivista *Ignis*, 1925, pp. 277, 305 (ora nella ristampa anastatica della rivista: *Ignis*, Atanòr, Roma, 1980 – N.d.C.).

(35) *Enneadi*, V, IX, 14; cfr. V, I, 1. Nel *Corpus Hermeticum* si incontrerà l'audacia analoga dell'«uscir dalle sfere», nello stesso senso che Lucifero (J. Böhme, *De Signatura*, XVI, 40) sarebbe uscito dall'«armonia» del mondo.

(36) *De Occulta Philosophia*, III, 40.

lui e lo riconoscano come superiore» quale portatore «del carattere, chiamato Pahad dai kabbalisti, e mano sinistra, e spada del Signore».

Ma vi è qualcosa di piú: il dominio delle «due nature», che racchiude il segreto dell'«Albero del Bene e del Male». L'insegnamento si trova nel *Corpus Hermeticum*: «L'uomo non è abbassato per avere una parte mortale, ma, al contrario, questa mortalità accresce la sua possibilità e la sua potenza. Le sue doppie funzioni gli sono possibili solo per la sua doppia natura: egli è costituito in modo da abbracciare ad un tempo il terrestre e il divino» (37). «Anzi, non temiamo di dire la verità. L'uomo vero è al di sopra di essi [degli dèi celesti], o per lo meno uguale ad essi. Poiché nessun dio lascia la sua sfera per venire sulla terra, mentre l'uomo sale in cielo e lo misura. Onde osiamo dire che l'uomo è un dio mortale e che un dio uranio è un uomo immortale» (38).

Tale la verità della «razza nuova», che l'Arte Regale dei «Figli di Ermete» costruisce sulla terra, rialzando chi è caduto, spegnendo la «sete», restituendo la potenza a chi è stato reso inane, dando sguardo fisso e impassibile d'«Aquila» all'occhio percosso e accecato «dal balenar della folgore», conferendo dignità olimpica, epperò regale, a chi fu titano. In un testo mistèrico appartenente allo stesso mondo ideale dove l'alchimia greca ebbe le prime espressioni, è detto che la «Vita-Luce», di cui nel Vangelo giovanneo, è «la razza misteriosa degli uomini perfetti, *sconosciuta alle generazioni anteriori*» – al che segue un riferimento appunto ad Ermete: il testo ricorda che nel tempio di Samotracia si ergevano le statue di due uomini ignudi, con le braccia levate in alto e il membro eretto (39), «*come nella statua di Ermete a Cillene*», le quali rappresentavano l'Uomo primordiale, Adamas, e l'Uomo rinato, «che è interamente della stessa natura del primo». Ed è detto: «Prima c'è la natura beata dell'Uomo d'in alto; poi la natura mortale quaggiú; in terzo luogo *la razza dei Senza Re* che è salita lassú, dove è Mariam, la cercata» (40).

(37) *Corpus Hermeticum*, IX, 4. Cfr. J. Böhme, *Morgenröt im Aufgang*, XI, 72. «L'anima dell'uomo vede molto più profondamente degli Angeli perché vede sia il celeste che l'infernale» – e si aggiunge che è «per questo *che egli vive in gran pericolo in questo mondo*». Nel *Sepher Jetsirah* (cap. VI) la sede del cuore è assimilata a quella di «un Re in guerra».

(38) *Corpus Hermeticum*, X, 24-25.

(39) In modo da costituire schematicamente Y, che è il segno dell'«Uomo-cosmico-dalle-braccia-alzate», uno dei simboli fondamentali della tradizione iperborea e nordico-atlantica, conservatosi come runa – runa della Vita, del Vivente – nella tradizione germanico-scandinava. (Cfr. Mario Polia, *Le rune e i miti del Nord*, Il Cerchio, Rimini, 1995 – N.d.C.)

(40) *Apud* Ippolito, *Philosophumena*, V, 8. – Questa Mariam equivale evidentemente alla «Donna» simbolica, con cui i «Filosofi» si congiungono, alla «Vergine» di cui in questo passo di D'Espagnet (*Arcanum hermeticae philosophiae Opus*, cap. 58): «Prendete una Vergine alata, impregnata dalla semente del Primo Maschio e tuttavia conservante la gloria della sua verginità intatta» – il cui senso, a sua volta, è lo stesso di Rhea – l'aspetto *shakti* o aspetto «potenza» dell'Uno – che, ucciso il padre (il «Primo Maschio» di D'Espagnet),

Questo essere beato e incorruttibile – esplicita Simon Mago – risiede in ogni essere: vi è nascosto, vi è in potenza e non in atto. È appunto colui che si tiene in piedi, che si tenne in piedi, che si terrà in piedi: che si tenne in piedi lassù, nella potenza increata; che si è tenuto in piedi quaggiú, essendo stato generato dall'imagine [riflessa] nella fiumana delle Acque; che si terrà in piedi lassù, presso la potenza infinita, quando si sarà reso perfettamente simile ad essa» (41).

Questo stesso insegnamento ricorre nei testi della tradizione ermetica (42) e racchiude l'intero suo significato, che l'ulteriore nostra trattazione cercherà di illustrare nei suoi aspetti principali.

Zeus possiede, facendo di sua madre la sua sposa. Inoltre nella Kabbala si parla della *Matrona*, cui son confidati tutti i *poteri* del Re, cioè di Jehova, e che del Re è la *sposa* (*shakti*), la quale peraltro fu «sposata» da Mosè (*Zohar*, II, 144 *b*, 145 *a*; III, 51 *a*).

(41) Ippolito, *Philosophumena*, VI, 17.

(42) Cfr. ad esempio, le tavole del Teorema XXIII di J. Dee, *Monas Hieroglyphica* (Anversa, 1564) ove si parla egualmente di tre stadî: il primo è riferito ad una «semente di potenza» anteriore agli elementi e «concepito per influenza propria»; il secondo a «supplizio e sepoltura»; il terzo ad uno stato «esistente dopo gli elementi», resurrezione per virtù propria e «trionfo di gloria» (tr.it.: *La monade geroglifica*, Arktos, Carmagnola, 1981 – N.d.C.).

I Simboli e la Dottrina

1. *Pluralità e dualità delle civiltà*

Negli ultimi tempi, contro la concezione progressistica secondo la quale la storia rappresenterebbe lo sviluppo evolutivo piú o meno continuo dell'umanità collettivamente concepita, è stata affermata l'idea della pluralità e della relativa incomunicabilità delle forme di civiltà. Per questa seconda, nuova veduta la storia si frantuma in epoche e cicli distinti. Ad un dato momento in una data razza si afferma una specifica concezione del mondo e della vita, da cui segue un certo sistema di verità, di principî, di conoscenze e di realizzazioni. È una civiltà che sorge, che via via raggiunge un vertice e che poi decade, tramonta, talvolta senz'altro sparisce. Un ciclo si è chiuso. Un'altra civiltà sorgerà, altrove. Potrà anche riprendere temi di civiltà precedenti, ma le corrispondenze fra l'una e le altre saranno solo analogiche. Il passaggio da un ciclo di civiltà ad un altro – epperò anche ogni comprensione effettiva dell'uno da parte dell'altro – implica un salto, il superamento di ciò, che in matematica si dice una soluzione di continuità (43).

Se questa concezione rappresenta un salutare reattivo contro la superstizione storicistico-progressistica venuta in moda piú o meno insieme al materialismo ed allo scientismo occidentale (44) pure essa stessa è soggetta a cauzione, poiché di là dal *pluralismo* delle civiltà devesi riconoscere – soprattutto se ci limitiamo ai tempi fino ai quali lo sguardo può spaziare con una certa sicurezza e alle strutture essenziali – un *dualismo* delle

(43) Il più noto esponente di questa concezione è O. Spengler (*Der Untergang des Abendlandes*, Wien u. Leipzig, 1919). Altri sviluppi essa ha avuto in connessione con la dottrina della razza, a partire dal De Gobineau.

(L'opera di Spengler venne curata e tradotta per la prima volta in italiano da Evola: *Il tramonto dell'Occidente*, Longanesi, Milano, 1957. Nonostante la traduzione sia stata poi criticata, è rimasta sostanzialmente la stessa fino all'ultima edizione: Guanda, Milano, 1995, con introduzione di Stefano Zecchi – N.d.C.).

(44) In effetti, l'idea stravagante di una evoluzione continua è potuta nascere solo nel considerare gli aspetti materiali e tecnici delle civiltà, trascurando del tutto gli elementi spirituali e qualitativi di esse.

(Cfr. R. Fondi e G. Sermonti, *Dopo Darwin*, Rusconi, Milano, 1980; R. Fondi, *Organicismo ed evoluzionismo*, Il Corallo – Settimo Sigillo, Padova-Roma, 1984 – N.d.C.).

civiltà. Si tratta della civiltà moderna da un lato e, dall'altro, dell'insieme di tutte le civiltà che l'hanno preceduta (per l'Occidente, diciamo fino a tutto il Medioevo). Qui la frattura è completa. Di là dalla varietà molteplice delle sue forme, la civiltà pre-moderna o, come la si può anche chiamare, «tradizionale» (45) rappresenta qualcosa di effettivamente diverso. Si tratta di due mondi, dei quali l'uno si è differenziato fino a non aver piú quasi nessun punto spirituale di contatto col precedente. Col che, anche le vie per una effettiva comprensione di quest'ultimo alla grandissima maggioranza dei moderni restano precluse.

Questa premessa è necessaria pel nostro stesso soggetto. La tradizione *ermetico-alchèmica fa parte del ciclo della civiltà pre-moderna, «tradizionale». Per comprenderne lo spirito, bisogna portarsi interiormente da un mondo ad un altro.* Si riempirà la testa soltanto di parole, di segni e di allegorie stravaganti chi ne intraprenda lo studio senza essersi prima fatto capace di superare la mentalità moderna e di destarsi ad una nuova sensibilità che lo rimetta a contatto col tronco spirituale generale che ha dato vita a tale tradizione. Peraltro, non si tratta di una semplice condizione intellettuale. Bisogna ritenere che l'uomo antico avesse non solo un diverso modo di pensare e di sentire, ma altresí un diverso modo di *percepire* e *conoscere. Rievocare, mercé una certa trasformazione della coscienza, questa diversa modalità, è la base di tutto nella materia di cui ci occuperemo, sia come comprensione, sia come realizzazione.* È allora che in certe espressioni si desta una luce inaspettata; è allora che certi simboli divengono vie per un risveglio interiore; che nuovi vertici di umano compimento possono essere ammessi; che si comprende come certi «riti» possano acquistare un potere «magico» e operatorio e comporsi in una *scienza* che, peraltro, nulla ha a che fare con quel che oggi va sotto questo nome.

2. *La natura vivente*

Il punto fondamentale concerne l'esperienza umana della natura. Il rapporto dell'uomo moderno medio con la natura non è quello predominante nel «ciclo» pre-moderno al quale, insieme a molte altre, la tradizione ermetico-alchèmica appartiene. La natura, oggi, si esaurisce in un insieme di leggi puramente pensate circa varî «fenomeni» – luce, elettricità, calore, ecc. – che ci sfilano caleidoscopicamente dinanzi, privi di ogni significato spirituale, fissati unicamente da relazioni matematiche. Per contro, nel

(45) La definizione del concetto preciso di «civiltà tradizionale» in opposto a quella moderna si deve a R. Guénon (*La crise du monde moderne*, Paris, 1927).

(L'opera di Guénon apparve per la prima volta in italiano tradotta da Julius Evola: *La crisi del mondo moderno*, Hoepli, Milano, 1937; ultima edizione, a cura sempre di Evola: Edizioni Mediterranee, Roma, 1972 – N.d.C.).

mondo tradizionale la natura era non «pensata» ma *vissuta* come un gran corpo animato e sacro, «espressione visibile dell'invisibile». Le conoscenze intorno ad essa erano date da ispirazioni, intuizioni e visioni, e venivano trasmesse «iniziaticamente» come «misteri» vivi, si riferissero pur esse a cose che oggi, che se ne è perduto il senso, possono sembrar banali e di comune dominio – per esempio, l'arte del costruire, la medicina, la cultura del suolo, e cosí via. Il *mito*, allora, non era una escogitazione arbitraria e fantastica: scaturiva da un processo necessario, ove le stesse potenze che formano le cose agivano sulla facoltà plastica dell'imaginazione parzialmente disciolta dai sensi corporei, sí da drammatizzarsi in imagini e figure, che si insinuavano fra la trama dell'esperienza sensoriale e la completavano con un momento di «significato» (46).

«Universo, sii attento alla mia preghiera. Terra, àpriti. Che la massa delle Acque mi si apra. Alberi, non tremate. Che il Cielo si apra e i venti tacciano! Che tutte le facoltà in me celebrino il Tutto e l'Uno!» – sono espressioni dell'inno che i «Figli di Ermete» recitavano all'inizio delle sacre operazioni (47): tale lo stato a cui essi sapevano elevarsi e che in modo anche piú grandioso risuona in quest'altra formula:

« Le porte del Cielo sono aperte;
Le porte della Terra sono aperte;
La via della Corrente è aperta;
Il mio spirito è stato inteso da tutti gli dèi e i genii;
Dallo spirito del Cielo – della Terra – del Mare – delle Correnti» (48).

E tale è l'insegnamento del *Corpus Hermeticum*: «Innàlzati oltre ogni altezza, discendi oltre ogni profondità; raccogli in te tutte le sensazioni delle cose create – dell'Acqua, del Fuoco, del Secco, dell'Umido. Pensa di essere simultaneamente dappertutto, in terra e mare e cielo: che tu non sii mai nato, che sii ancora embrione: giovane e vecchio, morto e oltre la morte. Comprendi tutto insieme – i tempi, i luoghi, le cose: le qualità e le quantità».

Queste possibilità di percezione e di comunicazione, questa attitudine ai «contatti», ad onta di quel che oggi si crede, non erano «lirismi», ènfasi di eccitazioni superstiziose e fantastiche. Facevano invece parte di una esperienza cosí reale, quanto quella delle cose fisiche. Piú precisamente: la *costituzione spirituale dell'uomo delle civiltà «tradizionali» era tale che ogni percezione fisica aveva simultaneamente una componente psichica, che la «animava», aggiungendo alla nuda imagine un «significato» e in pari tempo uno speciale e potente tono emotivo* (49). È cosí che l'antica

(46) Cfr. F.W. Schelling, *Einleitung im die Philosophie der Mythologie*, S.W., II Abt., t. I, pp. 192, 215-217, 222; *Introduzione alla Magia*, cit., vol. III, p. 66.

(47) *Corpus Hermeticum*, XIII, 18.

(48) *Papiro V di Leida* (M. Berthelot, *Introduction à l'étude de la Chimie des Anciens*, Paris, 1889).

(49) Alle ricerche delle cosidette «scuole sociologiche» (Durkheim, Lévy-Bruhl, ecc.)

«fisica» poteva in pari tempo essere una teologia e una psicologia trascendentale: per i lampeggiamenti che, d'in fra la materia fornita dai sensi corporei, venivano delle essenze metafisiche e, in genere, del mondo sovrasensibile. La scienza naturale era simultaneamente una scienza spirituale e i molti sensi dei simboli rispecchiavano i vari aspetti di una conoscenza unica.

3. *La conoscenza ermetica*

Bisogna riportare a questa base il senso della scienza ermetico-alchèmica: sotto un certo riguardo, essa può anche dirsi una «scienza naturale», ma senza che si possa pensare a nulla di simile a quanto oggi corrisponde a tale termine. Già la denominazione medievale di «filosofia naturale» esprime invece la sintesi di due elementi, i quali oggi stanno in due piani separati, l'uno di intellettualità irreale (filosofia), l'altro di conoscenza materiale (scienza). Ma, dato il carattere di unità organica, di *cosmos*, che per l'uomo tradizionale presentava l'universo, in questa conoscenza «naturale» era insita altresí una virtú *anagogica*, cioè la possibilità di innalzare anche ad un piano trascendente, metafisico. Su questa base si comprendono le espressioni di «scienza ieratica», di «arte divina» e «dogmatica» – τέχνη θεία, τέχνη δογματικὴ –, di «Mistero di Mithra», di «opera divina» – θεῖον ἔργον –, che appaiono alle origini dell'alchimia (50) e che si conservano in tutta la tradizione – «scienza divina e sovrannaturale» dirà Zaccaria (51). E quando la sensibilità psichica per le forze profonde della natura nelle epoche piú tarde andò attenuandosi, allora, a prevenire l'equivoco, nelle espressioni della tradizione ermetica divenne comune la distinzione fra gli «elementi volgari» e «morti», e quelli «*viventi*», i quali sono gli «elementi nostri» (il «nostro» si riferiva a coloro che avevano conservato lo stato spirituale cui corrispondeva la tradizione): la «nostra» Acqua, il «nostro» Fuoco, il «nostro» Mercurio, ecc. – non «quelli del volgo», non «quelli comuni» – ecco un gergo per dire che si tratta degli elementi (fisicamente) invisibili, occulti, «magici», conosciuti soltanto dai «Saggi» per quanto «tutti li abbiamo sottomano»: di quelli «elementanti» che *in noi* debbono esser conosciuti e non di quelli «elementati», sensibili, terrestri, impuri, che sono modificazioni della materia fisica. I quattro Elementi cui tutte le cose partecipano, dice Flamel (52), «non sono apparenti alla vista,

è risultato ancor oggi qualcosa di molto simile nelle forme di percezione dei popoli detti «primitivi»; i quali, in realtà, non sono «primitivi», ma residui degenerescenti di cicli di civiltà di tipo pre-moderno.

(50) Cfr., per esempio, in M. Berthelot, *Collection des Alchimistes Grecques*, cit., II, 209, 124, 145; 188, 114.

(51) Zaccaria, *De la Philosophie naturelle des Métaux*, § 1.

(52) N. Flamel, *Le Désir désiré*, § VI (tr.it.: *Il desiderio desiderato*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1978 – N.d.C.).

ma sono conosciuti dai loro effetti». L'Aria e il Fuoco, che in Bernardo Trevisano, sono «tenui e spirituali» e «non possono esser veduti dagli occhi corporali»; il suo Solfo, Arsenico e Mercurio «non sono quelli che pensa il volgare» e che «i farmacisti vendono», ma sono «*gli spiriti* dei Filosofi» (53). Epperò «Filosofia Alchemica è quella che insegna a investigare – non secondo apparenza, ma secondo verità concreta – le forme latenti [cioè, aristotelicamente, gli occulti principî formatori] delle cose» (54); idea, confermata da Razi nel *Lumen Luminum*: «Quest'Arte tratta di *filosofia occulta*. Per riuscirvi, bisogna conoscere le nature interne e nascoste. Vi si parla dell'*elevazione* [stato incorporeo] e della discesa [stato visibile] degli elementi e dei loro composti» (55). I veri elementi «sono come l'*anima* dei misti», gli altri «non ne sono che il corpo», spiega Pernety (56).

E se per la spontanea presenza, o assenza, della necessaria sensibilità metafisica si formava da sé la separazione fra coloro che sono iniziati, e solo ai quali i testi parlano, e danno frutto le azioni di potenza, e coloro che non lo sono, e per i quali è scritto di non gittar perle ai porci (57) – per questi ultimi restava tuttavia la possibilità di raggiungere lo stato necessario a mezzo di una congrua ascesi, quando fosse mancato il «miracolo» di una illuminazione trasformatrice. A suo luogo, diremo su questa ascesi: qui ci limiteremo a rilevare che essa, nei quadri dell'ermetismo, non ha una giustificazione morale o religiosa, ma appunto *tecnica*: essa è intesa a riportare a quel tipo di possibile esperienza che non si arresta all'aspetto «morto» e «volgare» degli Elementi (come accade per l'esperienza che sta a base delle scienze profane moderne), ma tessuto insieme ad esso vi afferra anche un elemento «sottile», incorporeo, spirituale, sí da far intendere l'espressione di Paracelso: «Essa [la natura] mi conosce, ed io la conosco. La Luce che è in lei l'ho contemplata, l'ho dimostrata nel microcosmo e l'ho ritrovata nel macrocosmo» (58).

(53) B. Trevisano, *La Parole delaissée* (ed. in G. Salmon, *Bibliothèque des Philosophes chimiques*, Paris, 1741, t. II, pp. 401, 416). Cfr. D'Espagnet, *Arcanum Hermeticae Philosophiae Opus*, § 44: «Chi dicesse che la Luna o il Mercurio dei Filosofi è il Mercurio volgare, o vuole ingannare, ovvero inganna se stesso». I. Filalete, *Epistola di Ripley*, cap. LXI: «Sono simili pazzi, che cercano il nostro segreto nelle materie volgari, e che tuttavia sperano di trovare l'Oro».

(54) G. Dorn, *Clavis Philosophiae Chemicae*, testo in J.J. Manget, *Bibliotheca chemica curiosa*, cit., I, 210.

(55) In M. Berthelot, *La Chimie au moyen-âge*, Paris, 1893, t. I, p. 312.

(56) A.J. Pernety, *Fables* cit., t. I, p. 75.

(57) Cfr. C. Agrippa, *De Occulta Philosophia*, III, 65; G. Dorn, *Clavis* cit., t. I, 244. Questo tema viene dagli alchimisti greci (*Collection des Alchimistes Grecques*, cit., II, 62, 63) che dichiaravano di parlar per coloro che sono iniziati e hanno lo spirito addestrato – «per chi ha intelletto», dissero poi gli autori arabi (in M. Berthelot, *La Chimie au moyen-âge*, cit., III, 64): «Tutto ciò che qui diciamo si rivolge unicamente al Sapiente, non all'ignorante» (*Libro del Fuoco della Pietra*, in M. Berthelot, *La Chimie au moyen-âge*, cit. III, 220).

(58) *Thesaurus Thesaurorum Alchimistorum*, testo in A. Poisson, *Cinq Traités d'Alchimie*, Paris, 1890, p. 86.

Come secondo il detto del *Trionfo Ermetico* (59) « conoscere interiormente ed esteriormente la proprietà di tutte le cose» e «penetrare nel profondo delle operazioni di natura» è dunque la condizione che si impone a chi aspira a possedere questa scienza. È cosí che si dirà che «chi non comprende da sé, mai altri glielo farà comprendere, qualunque cosa faccia» (60). Questa scienza non si acquista con i libri e col ragionamento, affermano altri, «ma con un movimento, con una *impetuosità dello spirito*». «Perciò dichiaro che né i Filosofi che mi hanno preceduto, né io stesso, abbiamo scritto se non per noi – *nisi solis nobis scripsimus* – e per i Filosofi nostri successori, e per nulla per gli altri» (61).

4. «*Uno il Tutto*». *Il drago Uroboros*

Ma se la condizione del ritorno ad una sensazione animata e «simbolica» di ciò che per gli uomini moderni si è impietrato in termini di morta natura e di concetti astratti sopra di essa, è realizzata, ne deriva ad un tempo il primo principio dello stesso insegnamento ermetico.

Questo principio è l'*Unità*. La formula che vi corrisponde, la troviamo già nella *Crisopea di Cleopatra* (62): «Uno il Tutto – ἓν τὸ πᾶν», da associarsi a «Il Telesma, il Padre di tutte le cose, è qui» della *Tabula Smaragdina*. Difatti qui non si tratta di una teoria filosofica (ipotesi della riducibilità di tutte le cose ad un unico principio), ma di uno *stato* determinato, dovuto a una certa sospensione di quella legge di dualità fra Io e non-Io e fra «dentro» e «fuori» che, salvo rari momenti, domina la comune, piú recente percezione della realtà. Questo *stato* è il segreto di ciò che nei testi ha il nome di «Materia dell'Opera» o «Materia prima dei Saggi», inquantoché solo partendo da questo stato è possibile «estrarre» e «formare», «secondo il rito» e «l'arte» – τεχνικῶς – tutto ciò che, sia in sede spirituale, sia in sede di applicazione operativa («in sede magica»), la tradizione promette.

L'ideogramma alchemico di «Uno il Tutto» è ○, il cerchio: linea o movimento che si conchiude in se stesso, e che in se stesso ha principio e fine. Ma *questo simbolo, nell'ermetismo esprime l'universo e, simultaneamente, la Grande Opera* (63). Nella *Crisopea*, esso prende anche la forma di una *serpe* – Uroboros – che si morde la coda, recando nello spazio cen-

(59) *Colloquio di Eudosso e Pirofilo sul Trionfo Ermetico* (in G. Salmon, *Bibliothèque des Philosophes chimiques*, cit., III, 225).

(60) B. Trevisano, *De la Philosophie naturelle des Métaux* (in G. Salmon, *Bibliothèque des Philosophes chimiques*, cit., II, 398).

(61) Geber, *Summa Perfectionis Magisterii* (in J.J. Manget, *Bibliotheca Chemica Curiosa*, cit., I, 383).

(62) *Codice Marciano*, Ms. 2325, f. 188 *b*; anche Ms. 2327, f. 196.

(63) Agathodaimon, cit. da Olimpiodoro (in M. Berthelot, *Collection des Alchimistes Grecques*, cit., II, 80; III, 27).

trale del circolo, che cosí crea, l'ἕν τὸ πᾶν. Nello stesso palinsesto si trova un altro pentacolo formato da due anelli, e quello interno reca la scritta: «Una è la serpe, quella che ha il *veleno*, secondo il doppio segno – εἷς ἐστιν ὁ ὄφις ὁ ἔχων τόν ἰόν μετά δύο συνθέματα», e quello esterno: «Uno è il tutto, e per suo mezzo il tutto e verso di lui il tutto: se il tutto non contenesse il tutto, il tutto sarebbe nulla» (64).

Questo «tutto» è stato detto anche *caos* (il «nostro» caos), ed uovo – ᾠὸν πρωτόγονον – perché comprende in modo indistinto le potenzialità di ogni sviluppo o generazione: dorme nel profondo d'ogni essere e come «mito sensibile» – per usar l'espressione di Olimpiodoro – si dispiega nella molteplicità caotica delle cose e delle forme sparse quaggiú, in spazio e tempo. Peraltro la linea conchiusa O di Uroboros comprende anche un altro significato: allude al *principio della «chiusura»* o «suggello ermetico» che, metafisicamente, esprime essere, a questa tradizione, estranea l'idea di una trascendenza unilateralmente concepita. Qui la trascendenza è concepita come un modo d'essere compreso nella «cosa una», la quale «ha duplice segno»: è se stessa, ed è anche il superamento di se stessa; è identità e simultaneamente *veleno*, cioè potenza di alterazione e di dissolvimento; è ad un tempo principio dominante (maschio) e principio dominato (femina) – κρατοῦσα καὶ κρατουμένη – e quindi «androgine». Una delle piú antiche testimonianze ermetico-alchèmiche è la sentenza che Ostano avrebbe dato come chiave dei libri dell'«Arte» lasciati allo pseudo-Democrito: «Natura gode nella natura, natura vince la natura, domina la natura – ἡ φύσις τῇ φύσει τέρπεται, ἡ φύσις τὴν φύσιν νικᾷ, ἡ φύσις τὴν φύσιν κρατεῖ» (65). Ma Zosimo, parimenti: la natura «fascina (τέρπει), vince e domina natura » – e aggiunge: «Dai sulfurei (66) i sulfurei sono dominati e rattenuti» – principio, che diverrà un motivo ricorrente negli ulteriori sviluppi della tradizione, dalla *Turba Philosophorum* (67) in poi. Procede da ciò tutta una serie di espressioni simboliche, ad indicare l'assoluta autosufficienza dell'unico principio ad ogni «operazione»: padre e madre a se stesso – αὐτοπάτορα καὶ αὐτομήτορα – (68) di se stesso è figlio, da sé si dissolve, da sé si uccide e da sé si dà nuova vita. «Cosa unica che contiene in sé quattro Elementi ed ha dominazione su di essi» (69), la «materia dei Saggi», detta anche la loro «Pietra», «contiene in sé ogni cosa di cui abbiamo bisogno. Si uccide da sé e poi da sé si risuscita.

(64) *Codice Marciano*, Ms. 2325, f. 188 *b*.

(65) M. Berthelot, *Collection des Alchimistes Grecques*, cit., II, 43.

(66) Si giuoca col termine (θεῖον) che in greco vuol dire sia «solfo» che divino. Si tratta dei «fuochi», dei poteri interni delle cose. Queste espressioni, come pure le successive, hanno una portata simultaneamente microcosmica e macrocosmica.

(67) In J.J. Manget, *Bibliotheca Chemica Curiosa*, cit., I, 449; cfr. Rosimo (*Ad Sarratantam Episcopum*, in *Artis Auriferae quam Chemiam vocant*, Basilea, 1572, t. I, 288), ecc.

(68) *Corpus Hermeticum*, IV, 5, 8. Cfr. in Ippolito, *Philosophumena*, VI, 17.

(69) Morieno, *Colloquio col Re Kalid* (in G. Salmon, *Bibliothèque des Philosophes chimiques*, cit., II, 86).

Sposa se stessa, impregna se stessa, si risolve da se stessa nel suo proprio sangue » (70).

Peraltro, si deve sempre tener presente quanto già dicemmo: non si ha a che fare con un concetto filosofico, ma col simbolo di una assunzione della natura *sub specie interioritatis*, la quale porta di là dall'antitesi fra materiale e spirituale, fra mondo e supermondo. È cosí che Zaccaria può dire: «Se dichiariamo spirituale la nostra materia, è vero; se la dichiariamo corporea, non mentiamo. Se la diciamo celeste, è il suo nome vero. Se la diciamo terrestre, parliamo con esattezza» (71). L'«uovo», che è imagine del mondo – κόσμου μίμημα – nei testi alchemici ellenistici è detto λίθον τόν οὐ λίθον (72), e il Braccesco esplicita: «Questa cosa è pietra [cioè forma, corporeità, tangibilità] e non è pietra, si trova in ogni luogo, ella è cosa vile, et preciosa, occulta et da tutti conosciuta» (73). «È un caos o spirito sotto forma di corpo [il cosmos, la natura sensibile] e tuttavia non è corpo» (74). In sintesi suggestiva, queste parole enigmatiche e ad un tempo illuminate di Zosimo danno infine la conoscenza della cosa meravigliosa, dalla duplice via e dal duplice volto, che, ancor in senso evangelico, è la Pietra degli ermetici «Despoti del Tempio» – οἰκοδεσπότης, «dominatori dello Spirito» – φύλαξ πνευμάτων:

«Questo è il mistero divino e grande l'oggetto che si cerca. Questo è il tutto. Da lui il tutto e per suo mezzo il tutto. Due nature, una essenza sola: ché l'una dall'altra è attratta e l'una dall'altra è dominata. Questa è l'Acqua luminosa [lett.: d'argento], ciò che sempre fugge, ciò che dai propri elementi è attratto. È l'Acqua divina, che da tutti fu ignorata, la cui natura è ardua a contemplare: poiché essa non è un metallo, né l'acqua perpetuamente mobile, né una corporeità. *Essa è indomita*. Tutto in tutto, possiede una via e uno spirito, e il potere della distruzione» (75).

5. *La «presenza» ermetica*

Ora, se la coincidenza di corporeo e spirituale di cui si è detto, viene intesa come deve essere intesa, cioè non nel riferimento a due principî che,

(70) *Trionfo Ermetico* (in G. Salmon, *Bibliothèque des Philosophes chimiques*, cit., III, 196). Cfr. Rosimo, *Ad Sarratantam Episcopum*, cit., 325; Braccesco, *La Espositione di Geber Philosopho*, Venezia, 1551, f. 25*a*; *Turba Philosophorum* (in G. Salmon, *Bibliothèque des Philosophes chimiques*, cit., II, 17).

(Il testo di Giovanni Braccesco è ora presso Arché, Milano, 1967 – N.d.C.)

(71) *De la Philosophie naturelle des Métaux* (in G. Salmon, *Bibliothèque des Philosophes chimiques*, II, 523).

(72) M. Berthelot, *Collection des Alchimistes Grecques*, cit., II, 18.

(73) Braccesco, *La Espositione*, cit., f. 66 *b*. Cfr. R. Bacone, *De Secretis Operibus Artis et Naturae*, testo in J.J. Manget, *Bibliotheca Chemica Curiosa*, cit., I, 662 (tr.it.: *I Segreti dell'Arte e della Natura*, Sebastiani, Milano s.d.– N.d.C.).

(74) A.J. Pernety, *Dictionnaire mytho-hermétique*, Paris, 1758, p. 281 (tr. it.: *Dizionario mito-ermetico*, Phoenix, Genova, 1979 – N.d.C.).

(75) Testo in M. Berthelot, *Collection des Alchimistes Grecques*, cit., II, 143-144.

per quanto si chiami l'uno «spirituale», son pensati come parti di un tutto comunque esteriore alla coscienza, bensí in modo *vivente*, come dato di una esperienza reale – veniamo ad un altro insegnamento ermetico fondamentale: quello dell'immanenza, della presenza nell'uomo della «cosa meravigliosa», del «caos vivo», nel quale ogni possibilità è compresa. È cosí che nei testi ermetici vi è un continuo passare degli stessi termini da un significato cosmico-naturale ad un significato interiore umano: Pietra, Acqua, Miniera, Matrice, Uovo, Caos, Drago, Piombo, Materia Prima, Albero, Spirito, Telesma, Quintessenza, Donna, Cielo, Seme, Terra e cosí via, sono simboli che nel linguaggio cifrato ermetico soffrono continuamente questa trasposizione, anche nel giro di uno stesso periodo, creando gravi difficoltà per il lettore inesperto.

Anche circa il «principio di immanenza» i testi sono espliciti: al già citato «Il Telesma il Padre di tutte le cose, è qui» della *Tabula Smaragdina*, fa riscontro la temibile rivelazione del *Corpus Hermeticum* (76): «Sei tutto in tutto, composto di tutti i poteri». Morieno, rispondendo al Re Kalid, espliciterà: «O Re, io vi confesso la verità: Dio, per il suo piacere, ha creato questa cosa mirabilissima in voi (77) e in qualunque luogo voi siate, essa è in voi, e non potreste esserne separato... Voi siete la Miniera, perché essa si trova in voi e, per confessare il vero, siete voi stesso a prenderla e a riceverla. Chi cercherà un'altra pietra nel Magistero, sarà deluso nell'opera sua» (78). Le espressioni di Ostano nel testo arabo di Kitâb El-Foshul sono le stesse: «Non vi è nulla di cosí comune al mondo come questa cosa misteriosa: ve ne è nel ricco e nel povero, presso chi viaggia e presso chi sta» (79). E aggiunge «Per Dio! Se la si designasse con il suo nome vero, gli insipienti griderebbero: Menzogna! e gli intelligenti resterebbero perplessi». E ancora: «Questa Pietra vi parla e voi non l'intendete. Vi chiama, e voi non le rispondete. O stupore! Quale sordità chiude le vostre orecchie! Quale estasi soffoca il vostro cuore!» (80). Il Cosmopolita: «Il vostro soggetto è innanzi agli occhi di tutti: nessuno può vivere senza di lui: tutte le creature se ne servono, ma pochi lo scorgono. Ognuno l'ha in suo potere» (81). E nei *Sette Capitoli di Ermete*: «Ecco, vi dichiaro ciò che è nascosto: l'Opera è con voi e in voi: trovandola in voi, ove essa è continuamente, voi l'avrete anche sempre, dovunque voi siate» (82).

(76) *Corpus Hermeticum*, XIII, 2.

(77) Questo motivo teistico-creazionistico, e vari altri simili, nei testi medievali, sono aggiunte dettate da un riguardo per le concezioni religiose exoteriche dominanti.

(78) *Colloquio* cit., in G. Salmon, *Bibliothèque des Philosophes chimiques*, cit., II, 86, 87, 88.

(79) Testo in M. Berthelot, *La Chimie au moyen-âge*, cit., III, 124.

(80) Testo in M. Berthelot, *La Chimie au moyen-âge*, cit., III, 117, 124. Cfr. *Commentatio de Pharmaco Catholico*, Amsterdam, 1666, IV, § 8.

(81) *De Sulphure*, Venezia, 1644, p. 208; G. Salmon, *Bibliothèque des Philosophes chimiques*, cit., III, 273, 279.

(82) Testo in G. Salmon, *Bibliothèque des Philosophes chimiques*, cit., § 1.

L'espressione «cielo», di cui evangelicamente fu detto «il regno dei cieli è dentro di voi», è usata anche dalla tradizione ermetico-alchemica per il Principio: ma per esso, come si è già accennato e come avremo da vedere, un altro simbolo è piú frequente e tipico: l'*Acqua*. L'ermetismo mistico böhmiano ne parla cosí: «Quest'Acqua sussiste da ogni eternità... si estende a tutti i punti di questo mondo ed è l'Acqua di Vita che penetra attraverso la morte... In nessun luogo è afferrabile e percepibile [«ardua da contemplare», aveva detto Zosimo]. Ma essa riempie tutto egualmente. *Essa è anche nel corpo dell'uomo e quando egli ha sete di quest'Acqua e ne beve, allora la Luce di Vita si accende in lui*» (83). Per cui, si finisce con l'affermare in tutta decisione che l'uomo «è il centro in cui tutto ha fine: racchiude la quintessenza di tutto l'universo. Partecipa alle virtú e alle proprietà di tutti gli Individui» (84).

Senonché il *corpo* essendo la concretezza della entità umana, ecco che nell'ermetismo gli stessi simboli cosmici scendono a designare anche il «mistero» della corporeità: e ora meglio comprendiamo che cosa sia «la cosa piú vicina d'ogni altra», che «tutti hanno sotto gli occhi e sotto le mani», dagli insipienti ritenuta vile, dai Saggi ritenuta la cosa piú preziosa. Al detto buddhistico: «In questo corpo alto otto palmi è compreso il mondo, la genesi del mondo, la risoluzione del mondo e la via che conduce alla risoluzione del mondo», fa rigoroso riscontro quello della *Tabula Smaragdina*: «Ciò che è in alto è come ciò che è in basso, e ciò che è in basso è come ciò che è in alto, per le meraviglie di una cosa unica» – già nei testi greci espresso da «Tutto ciò che possiede il macrocosmo, anche l'uomo lo possiede» (85), e poi da Böhme dato nei termini: «Il corpo terrestre che voi portate fa tutt'uno con la totalità del corpo infiammato [cioè del corpo vissuto nello speciale stato "fuoco" dello spirito] di questo mondo» (86).

Questo principio fondamentale dell'ermetismo, come vedremo, dà luogo a varî ordini di corrispondenze: reali, analogiche, «magiche». Certe strutture di realtà, certe metallità – concepite come silenti fecondazioni astrali nel *gremium matris terrae* – certe nature del mondo uranio-planetare, vengono pensate come impietramenti di forze, le quali rivelano il loro segreto in corrispondenti stati dello spirito che dormono in seno alla corporeità. Se in Oriente si insegnava che seguendo la traccia lasciata in noi dall'*âtmâ*, per suo mezzo si raggiunge la conoscenza dell'universo (87), Agrippa, parafrasando Geber, in modo altrettanto esplicito espone lo stesso insegnamento: «Nessuno può arrivare ad eccellere nell'arte alchemica,

(83) J. Böhme, *Morgenröte*, XXIV, 38.
(84) A.J. Pernety, *Fables*, I, 72.
(85) Olimpiodoro, testo in M. Berthelot, *Collection des Alchimistes Grecques*, cit., II, 100.
(86) J. Böhme, *Morgenröte*, XXIV, 67.
(87) *Bradhâranyaka-Upanishad*, I, IV, 7.

senza conoscerne in *se stesso* i principî; e piú si avrà la conoscenza di se stesso, piú si acquisterà potere attrattivo, e si compiranno cose grandi e meravigliose» (88). «*Ambula ab intra*» è un motto del *De Pharmaco Catholico*. E questa «via interiore», questa «via sacra» che parte dalla «pietra nera ieratica» (ἱερατικὴ λίθος μέλαινα), da questa «pietra che non è pietra», ma κόσμου μίμητα («imagine del cosmo»), dal «piombo nostro nero» (simboli varî, da tale punto di vista, per il corpo umano), e lungo la quale scaturiranno Eroi e Iddii (89), «cieli» e «pianeti», uomini elementari, metallici e siderei (90), è chiusa enigmaticamente nella sigla VITRIOL, cosí esplicitata da Basilio Valentino: «*Visita Interiora Terrae* [Terra = il corpo], *Rectificando Invenies Occultum Lapidem*» (90 bis). Lungo di essa, conoscenza di sé e conoscenza del mondo si intercondizionano, sino a divenire una sola e medesima cosa meravigliosa, vera mèta della Grande Opera: poiché qui, fuori, come in alto cosí in basso, come nello spirito nella natura, cosí nell'umano organismo, sono presenti i Tre, i Quattro, i Sette, i Dodici: Solfo, Mercurio, Sale; Terra, Acqua, Aria, Fuoco; i Pianeti; lo Zodiaco. «La fornace è unica – affermano enigmaticamente i «Figli d'Ermete, –, unica la via da seguire, unica anche l'Opera» (91) «Vi è una sola Natura e un'Arte sola... L'operazione è unica, e al di fuori di essa non ve ne sono altre vere» (92).

Nel *Trionfo Ermetico* è detto che la «nostra Pietra» esiste: purtuttavia si cela finché l'«artista» non presti mano alla Natura (93). Arte Ermetica è ridestare il senso delle analogie, ristabilendo la realtà dei contatti: autosufficiente e di nulla bisognosa come autosufficiente e di nulla bisognosa è la «cosa una» (94) «tecnica, divina e operativa» – τέχνη θεία, τέχνη δογ-

(88) C. Agrippa, *De Occulta Philosophia*, III, § 36.

(89) Si può ricordare che i Romani posero ritualmente una *pietra nera – lapis niger* – all'inizio della *via sacra*. L'opera ermetica nei testi greci è chiamata talvolta «mistero di Mithra» – e Mithra fu concepito come un Dio, o Eroe, scaturito da *pietra* che soggiogherà il Sole. Su «questa pietra», evangelicamente, dovrà costruirsi il «tempio» – e «signori del tempio», come si è detto, furono chiamati i Maestri ermetici. Si potrebbe andar assai lontano con ravvicinamenti altrettanto significativi.

(90) Cfr. J. Böhme, *Morgenröte*, XXV, 83: «Per conoscere la generazione delle stelle, bisogna conoscere la generazione della vita, e come la vita si genera nel corpo, perché in tutto vi è una sola specie di generazione».

(90 bis.) Cfr. *Azoth*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1988, p. 90 (N.d.C.).

(91) *Testi pseudodemocritei*, in M. Berthelot, *Collection des Alchimistes Grecques*, cit., III, 37.

(92) Cosmopolita, *Novum Lumen Chemicum*, Venezia 1644, p. 62.

(93) Testo in G. Salmon, *Bibliothèque des Philosophes chimiques*, cit., III, 272.

(94) A questa idea debbonsi riferire, secondo uno dei loro significati principali, le numerosissime espressioni ermetiche, che nulla si deve aggiungere alle simboliche «materie»; che esse bastano a darsi la loro perfezione, e da nulla di esterno questa può esser loro conferita; che esse hanno in sé i principî di tutte le operazioni. Per tutti, citiamo Morieno (*Colloquio*, in G. Salmon, *Bibliothèque des Philosophes chimiques*, cit., II, 62): «Coloro che hanno in se stessi tutto ciò che occorre [i Maestri ermetici], non hanno bisogno del concorso di chicchessia».

ματικὴ – essa «mediante l'affinità delle nature fascina le nature consustanziali» (95), onde si può dire nel modo piú rigoroso che «l'Opera è un terzo mondo perché è simile agli altri due mondi e perché riunisce le forze del macrocosmo e del microcosmo» (96).

6. *La creazione e il mito*

Su di un ultimo aspetto dell'analogia vogliamo ancor portare l'attenzione: secondo la concezione ermetica, come gli elementi del cosmo corrispondono a quelli dell'uomo, cosí *il processo della creazione e quello con cui, mediante l'Arte, l'uomo reintegra se stesso, seguono una stessa via ed hanno uno stesso significato.* Il rapporto analogico fra l'Arte alchemica – χημεία – e l'azione demiurgica – κοσμοποιία – risale ai primi testi greci: Pelagio, Comario, Zosimo. Nelle varie fasi della realizzazione ermetica verrebbero dunque conosciute le fasi della creazione: l'esperienza iniziatica darebbe la chiave della cosmogonia, e viceversa: ogni cosmogonia tradizionale, ed altresí ogni mitologia, secondo l'esegesi ermetica, fra i varî significati, avrebbe quello di una esposizione figurata e velata da enigmi delle varie operazioni e trasformazioni dell'Arte (97).

Per rendersi conto di questo insegnamento, bisogna evidentemente sorpassare l'idea della creazione come un fatto storico esauritosi nel passato, spaziale e temporale; bisogna concepirla in funzione di uno «stato creativo», per sua natura metafisico, quindi sovraspaziale e sovratemporale, fuori sia del passato che del futuro – è piú o meno lo stesso concetto che alcuni mistici, anche cristiani, designarono col nome di *creazione eterna.* A tale stregua, la creazione è un fatto sempre presente e la coscienza può sempre ripercorrerla con l'attuarsi in stati, i quali – secondo il «principio d'immanenza» – costituiscono delle possibilità della sua natura profonda – del suo «caos» – mentre sono dati nel mito cosmogonico sotto forma di

(95) M. Berthelot, *Collection des Alchimistes Grecques*, cit., II, 209.

(96) *Libro della Misericordia*, testo in M. Berthelot, *La Chimie au moyen-âge*, cit., III, 179.

(97) Cfr. M. Berthelot, *Collection des Alchimistes Grecques*, cit., II, 213-214. Questo concetto è esplicito in Crassellame, *Ode Alchemica* (testo in O. Wirth, *Le Symbolisme Hermétique*, Paris, 1909, p. 161; tr. it.: *Il Simbolismo Ermetico*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1971): «La Grand'Opera nostra – chiaramente vi mostra – che Dio al modo istesso onde è produtto – il fisico Elixir, compose il tutto». Morieno, *Colloquio*, cit., in Salmon, *Bibliothèque des Philosophes chimiques*, cit., II, 88: «Contiene in sé i quattro elementi e rassomiglia al mondo e alla composizione del mondo». Cfr. C. Della Riviera, *Il Mondo Magico*, 46, 98-99. I. Filalete, *Introitus apertus ad occlusum Regis palatium*, cap. V. A.J. Pernety, *Fables*, cit., I, 25; Ortulano, *Commento alla Tabula Smaragdina*: «La nostra Pietra si fa in quello stesso modo con cui il mondo è stato creato» (in G. Salmon, *Bibliothèque des Philosophes chimiques*, cit., I, § 11), ecc.

simboli, di dèi e di figure e azioni primordiali (98). E siccome la mèta dell'*«ambula ab intra»*, dell'ermetica »via interiore» che scende nell'«interno della terra», è appunto tale «natura profonda», resta chiarito anche questo aspetto dell'insegnamento ermetico, e come gli alchimisti prendano per paradigma le varie fasi della creazione esiodea o anche biblica, non solo, ma talvolta estendano altresí l'analogia agli stessi episodi della vita del Cristo e soprattutto delle imprese eraclee e giasoniche, i quali a loro, parimenti, non valgono né come «fatti storici», né come «favole», ma come allusioni a stati e atti spirituali extratemporali.

A ciò v'è da aggiungere che questo «vivere il mito» non ha, nell'ermetismo, una portata vagamente «mistica». all'idea ora esposta segue che «vivere il mito» significa giungere per via di simboli ad una percezione di quell'ordine super-storico, nel quale la natura e lo stesso uomo sono, per cosí dire, allo stato di creazione e che dunque, fra l'altro, contiene il segreto delle energie che agiscono dietro e dentro le cose visibili e la corporeità umana. Noi vedremo che non altro è il presupposto di tutte le operazioni alchemiche in senso stretto, cioè non puramente iniziatico. Per ora, ci limitiamo a segnalare la relazione di tali idee col significato piú profondo delle antiche tradizioni secondo le quali dèi, demoni o eroi avrebbero introdotto alla «fisica», cioè alla conoscenza vivente dei misteri della natura: ermeticamente, «conoscere» un dio, è realizzare uno «stato creativo» che simultaneamente è un significato metafisico, l'«anima nascosta» e il potere occulto di un determinato processo della natura. I varî riferimenti dei testi a «genii», numi, ecc. che in visione o in sogno avrebbero rivelato ai «Figli d'Ermete» i segreti dell'Arte, vanno riportati a questa base.

Dopo di ciò, possiamo passare a considerare gli sviluppi della dottrina ermetica nel riguardo dei principî compresi nella «conoscenza unica».

(98) Nell'ermetismo si riafferma peraltro l'idea tradizionale dell'unità interna di tutti i miti, da J.M. Ragon, (*De la Maçonnerie Occulte et de l'Initiation hermétique*, Paris[2], 1926, p. 44; tr. it.: *Massoneria occulta ed iniziazione ermetica*, Atanòr, Roma, 1972): «Riconoscendo la verità dell'alleanza dei due sistemi, il simbolico e il filosofico, nelle allegorie dei monumenti di tutte le età, negli scritti simbolici di tutti i sacerdoti di tutte le nazioni, nei rituali delle società misteriose, si vedrebbe una serie costante, un sistema invariabile di principî che partono da un insieme vasto, imponente e vero, solo nel quale essi possono realmente ben coordinarsi». – Circa il contenuto simbolico del mito, ci limitiamo a questa sola testimonianza: Braccesco, *La Espositione*, ff. 77 *b*, 42 *a*: «Gli Antichi sotto le favole poetiche hanno occultato questa scientia, et hanno parlato per similitudine... Quello il quale non ha cognitione di questa scientia, non può sapere la intentione delli Antichi, di quello che volsono significare per gli nomi di tanti dèi, et dee, et per la generatione, innamoramenti, et mutationi loro; et non pensare che in quelle favole habbino occultato cose morali».

7. La «Donna». L'«Acqua». Il «Mercurio». Il «Veleno»

Abbiamo detto dell'ἓν τὸ πᾶν. In esso bisogna cominciare col fissare l'aspetto «caos» o «tutto» dell'«uno». Questo è, in senso stretto, la «materia prima»: la possibilità indifferenziata, principio d'ogni generazione. Il simbolismo che nell'ermetismo lo designa, per quanto assai vario, riprende quello di molte antiche civiltà. È la «Notte», l'«Abisso», la «Matrice»; poi, è l'«Albero» e, come abbiamo già visto, la Donna – la Madre, la «Donna dei filosofi», la «Dea di meravigliosa bellezza» (99). Ma i simboli tecnici e specifici dei testi ermetico-alchemici sono soprattutto quelli dell'Acqua e del Mercurio.

«Senza l'Acqua divina – θεῖον ὕδωρ – nulla esiste – οὐδέν ἐστιν» dice Zosimo (100) : «nel composto [ossia: in ciò che se ne forma] essa opera ogni operazione». Acqua dell'Abisso – ἐναβύσσαιον ὕδωρ –, Acqua Misteriosa, Acqua Divina, Acqua permanente, Acqua viva (o Acqua di Vita), Acqua Eterna, Acqua-Argento (ὑδράργυρον), Oceano, Mare Nostrum, Mare Magnum Philosophorum, Acqua-Spirito, Fons Perennis, Acqua celeste, e via dicendo, sono espressioni che si trovano per ogni dove nei testi. D'altra parte fra i simboli del principio feminile e quello delle Acque – fra «Terra Madre», «Acque», «Madre delle Acque», «Pietra», «Caverna», «Casa della Madre», «Notte», «Casa della Profondità» o «della Forza» o «della Sapienza» – vi è una connessione che risale a tempi primordiali (101). L'ermetismo la riprende.

Nel contempo le Acque, l'«Umido radicale», la «Donna dei Filosofi», il Caos, l'ἓν τὸ πᾶν, «mistero cercato da eoni e finalmente trovato», ecc., sono, alchemicamente, il *Mercurio*. Di Mercurio (o Acqua Mercuriale) – ripetono i testi – è composta ogni cosa: esso costituisce, a loro detto, la materia, il principio e la fine dell'Opera.

Ad un'altra associazione è stato già fatto cenno: a quella con la Serpe o Drago. Si tratta del καθολικὸς ὄφις – la «serpe universale» o «cosmica» – che, secondo l'espressione gnostica, «cammina attraverso tutte le cose» (102). La sua relazione col principio del caos – «il nostro Caos o

(99) Quest'ultima, in B. Valentino (*Aurelia Occulta Philosophorum*, in J.J. Manget, *Bibliotheca Chemica Curiosa*, II, 3ª chiave) è data come la «Donna del Mare», e simultaneamente vi è riferimento al «centro dell'Albero che è nel mezzo del Paradiso», che «i Filosofi hanno accuratamente cercato».

(È questa la seconda parte del titolo dell'*Azoth, sive Aureliae Occultae Philosophorum*. Cfr. tr.it., pp. 92-93 – N.d.C.).

(100) M. Berthelot, *Collection des Alchimistes Grecques*, cit., II, 144.

(101) Cfr. H. Wirth, *Der Aufgang der Menschheit*, Jena, 1928; e J.J. Bachofen, *Urreligion und antike Symbole*, Leipzig, 1926.

(102) *Apud* Ippolito, *Philosophumena*, V, 9. Cfr. V, 16, ove la Serpe è assimilata, come il Mercurio ermetico in Basilio Valentino, alla corrente che scaturisce dal centro dell'Eden; in secondo luogo al Logos giovanneo, quello per mezzo del quale tutte le cose sono fatte – assimilazione, che essa stessa si ritrova nell'ermetismo: per Böhme, il Mercurio è il Suono, il Verbo, «la Parola di Dio, manifestazione dell'Abisso eterno» (*Morgenröte* IV, §§ 13-14; *De Signatura Rerum*, VIII, § 56).

Spirito è un Drago igneo che tutto vince» (103) – e col principio della dissoluzione (il Drago Uroboros è la dissoluzione) – λείωσις – dei corpi (104), rimanda anch'essa a simboli e miti antichissimi. L'ermetismo usa però i simboli piú speciali di Veleno, Vipera, Solvente Universale, Aceto Filosofale per designare l'aspetto della potenza dell'indifferenziato, al cui contatto ogni cosa differenziata non può che esser distrutta. Ma, simultaneamente, per lo stesso principio troviamo il termine di Mestruo e come tale – cioè come quel sangue della simbolica «Donna» che alimenta la generazione – esso assume anche l'opposto significato di Spirito di Vita, di «Fontana d'Acqua Viva»: «la Vita nei corpi, quello che attira, la Luce delle luci» (105). Il principio in quistione ha dunque «doppio segno», è Morte e Vita, ha il duplice potere del «*solve*» e del «*coagula*»: «Basilisco Filosofico», a guisa di folgore arde ogni «metallo imperfetto» (Crollio); «Fontana terribile» che se la si lascia prorompere si è perduti, ma che conferisce vittoria su ogni cosa al «Re» che sappia bagnarvisi (Bernardo Trevisano); è *Ruach*, lo Spirito o Soffio, «principio indeterminato di tutti gli individui» (106), è il «Piombo nero» ed anche la «Magnesia», la «Quintessenza», ciò che può tutto in tutto – πᾶν ἐν πᾶσι – e che, a colui che sa (νοῶν) e ne comprende l'uso, dà Oro e Argento (107). In realtà, per la natura stessa, assolutamente indifferenziata, di ciò che esso vuol significare, il simbolismo usato dai testi a questo proposito è sterminato: gli autori ermetici dicono esplicitamente che ciò che è tutto, con tutto – anche con le cose piú stravaganti – può esser designato, per fuorviare l'insipiente.

Quel che però interessa, è riportare questi simboli ad uno stato dello spirito, all'adombramento di una *esperienza*: poiché per l'ermetismo deve ritenersi valido ciò che Aristotele disse circa i Misteri, ossia che ad essi non si andava per apprendere, bensí per realizzare attraverso una esperienza vissuta una profonda impressione – οὐ μαθεῖν, ἀλλὰ παθεῖν (108). In tal senso vanno prese espressioni relative allo stesso principio, che si trovano in correnti affini all'ermetismo: «Acqua che dà i fremiti – φρικτὸν ὕδωρ» (109); «Le Tenebre sono un'Acqua terribile – τὸ δὲ σκότος ὕδωρ ἐστι φοβερόν» (110); «Potenza intera dell'agitazione violenta, simile ad Acqua sempre in movimento», quella che «porta ciò che permane, libera ciò che va, distrugge ciò che cresce» e secondo la cui imagine «furono fatti

(103) I. Filalete, *Introitus*, cit., cap. II.

(104) *Testi pseudodemocritei*, in M. Berthelot, *Collection des Alchimistes Grecques*, cit., III, 22.

(105) *Testo Siriaco*, in M. Berthelot, *La Chimie au moyen-âge*, cit., II, 158.

(106) A.J. Pernety, *Dictionnaire*, p. 141.

(107) Cfr. M. Berthelot, *Collection des Alchimistes Grecques*, cit., II, 91, 94-96, 98, 144.

(108) In Sinesio, *Dion.*, 48.

(109) *Gran Papiro Magico di Parigi*, testo in *Introduzione alla Magia*, cit., vol. I, p. 114 sgg.

(110) *Apud* Ippolito, *Philosophumena*, V, 19.

Cefeo, *Prometeo*, Iapeto» (111) Ancor meglio, Böhme: «L'essere si libera dalla morte con una agonia, che si compie nella grande angoscia dell'*impressione*, la quale è la vita *mercuriale*... Questo spavento viene dal Mercurio, o angoscia della morte» (112), Si tratta del contatto col «veleno», con la forza dissolvente che come morte schianta le essenze finite. Cosí il Mercurio ermetico, «Basilisco Filosofico», che agisce come «folgore» (ricordar la folgore che ha abbattuto i Titani) va a corrispondere al *prâna*, alla forza di vita che nella tradizione indú è parimenti detta «causa suprema di spavento», e «folgore brandita», che tuttavia «rende immortale chi la conosce» (113). Nella mitologia assira *folgori* in ambo le mani ha il dio Merodak quando combatte contro il mostro del *caos*, Tiamat. Questo combattimento simbolico ci conduce alla fase successiva – alla «separazione».

8. *La Separazione*. *«Sole» e «Luna»*

«Natura gode di se stessa» e «natura domina se stessa»: possibilità della «natura» di esser desiderio, abbandono a se stessa, spontaneità, identificazione di autofruimento – oppure possibilità di dir no a se stessa, di affermarsi come ciò che reagisce contro se stesso, che domina e trascende se stesso, sí da far nascere la distinzione fra colui che domina (il «maschile», l'attivo) e colui che è dominato (il «feminile», il passivo), solo nel quale sussiste l'antica natura caotica – tali sono, *sub specie interioritatis*, i due poli che con la «separazione» si sciolgono l'un dall'altro. Si può anche dire che nell'«uno il tutto» l'«uno» e il «tutto» ora si costituiscono come due principî distinti. L'«Uno» si determina nel significato di un *centro* che si manifesta in seno al caos (il «tutto») e vi si afferma come un principio di fissità incorruttibile, di stabilità, di trascendenza. Dal segno ○ – «la materia prima» – passiamo dunque a ☉, che è il geroglifico arcaico del *Sole*. E ciò che nella materia originaria era possibilità indeterminata, attitudine passiva a qualsiasi qualificazione, cangiamento e trasformazione caotica, diviene un principio distinto, cui nell'ermetismo corrisponde il simbolo feminile della *Luna* ☾.

Sole ☉ Luna ☾

Questa è la dualità ermetica fondamentale (113 bis). Si può dire che la

(111) *Apud* Ippolito, *Philosophumena*, V, 14.
(112) J. Böhme, *De Signatura Rerum*, III, 19, 20.
(113) *Katha-Upanishad*, II, IV, 2.
(113 bis) Tutte le caratteristiche simboliche di questa «dualità ermetica fondamentale» stanno alla base delle teorie che saranno sviluppate in *Metafisica del sesso* (1958), Edizioni Mediterranee, Roma³, 1994, anche a dimostrazione del filo conduttore e della intima coerenza che lega i vari momenti del pensiero nei libri – anche i più apparentemente lontani fra loro – di Julius Evola (N.d.C.).

Serpe, moltiplicandosi, si è opposta a se stessa (114), e i simboli principali che esprimevano la «materia prima» – la Donna, il Drago, il Mercurio, le Acque – ora passano ad esprimere soltanto la forza lunare. Disgiunta dal centro, questa forza sarebbe un impulso cieco e un selvaggio precipitarsi, e la sua direzione è verso il basso, è una direzione di «caduta» indicata appunto dal geroglifico alchemico del principio Acqua ▽, sotto tale riguardo identico alla Luna ☾. I Draghi (ed anche i Tori) divengono quelli contro cui eroi *solari*, come Mithra, Eracle, Giasone, Apollo, Horo e cosí via nell'interpretazione ermetica del mito lottano, chiamati dagli alchimisti «verdi» e «non digesti» per non aver ancor subita la «maturazione», la dominazione che li trasmuta in un potere d'ordine piú alto. Al luogo della Donna Primordiale, della Vergine del Mondo solitaria – κόσμου κόρη – subentrano delle coppie, nelle quali si esprime la dualità del principio uranico e di quello tellurico: Cielo e Terra. «In alto le cose celesti, in basso le terrestri – mediante il maschio e la femina l'opera è compiuta» (115). Il Mercurio va «fissato» e «coagulato»: tale è il senso della sesta figura di Flamel, che rappresenta una Serpe crocifissa (116). Se il Drago di nuovo figura al centro della «Cittadella dei Filosofi» di Khunrath, si tratta tuttavia di un Drago che deve esser vinto ed ucciso: è quello che divora incessantemente se stesso, è il Mercurio come *sete ardente* (117), come brama, fame, impulso di cieco godimento (118), e quindi «natura vischiosa», principio di identificazione e di immedesimazione – natura «fascinata» e vinta dalla natura (119). Tale è, macrocosmicamente, il segreto del mondo sub-lunare dei cangiamenti e del divenire di contro alla regione urania dell'*essere*, alla

(114) Cfr. Eliphas Levi, *Histoire de la Magie*. Paris[3], 1922, p. 138: «La vita è una serpe che genera e divora incessantemente se stessa. Bisogna sfuggire alle sue strette e metterle il piede sulla testa. Ermete, moltiplicandola, la oppone a se stessa, e in un equilibrio eterno ne fa il talismano del suo potere e la gloria del suo caduceo» (tr. it.: *Storia della Magia*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1984).

(115) M. Berthelot, *Collection des Alchimistes Grecques*, cit., II, 147.

(116) Grillot de Givry, *Musée des Sorciers, Mages et Alchimistes*, Paris, 1929, pp. 398, 414, tav. 347 (tr. it. parziale: *Museo delle streghe*, Sugar, Milano, 1968).

(117) *Testi pseudodemocritei*, in M. Berthelot, *Collection des Alchimistes Grecques*, cit., II, 20. Per il simbolo del Drago che divora di continuo se stesso, Ostano in M. Berthelot, *La Chimie au moyen-âge*, cit., III, pp. 119-120.

(118) In *De Signatura Rerum*, II, § 7, Böhme parla di una brama o volontà che appetisce senza aver nulla, fuor che se stessa, per saziarsi, che è «la proprietà della fame che si nutre di se stessa». Cfr. III, 3: «Questa volontà ha il nulla davanti a sé, non può ricercare che se stessa e che trovare se stessa nella natura»; III, 12: «Il desiderio balza dall'Abisso [cfr. l'«Acqua dell'Abisso» alchemica] e in questo desiderio è l'inizio della natura». Ciò, per il senso del simbolo del drago che divora se stesso e del Mercurio come «sete ardente».

(119) A parte le citazioni già fatte, nei testi pseudodemocritei (M. Berthelot, *Collection des Alchimistes Grecques*, cit., II, 63) si dice che il Mercurio *si attacca* agli elementi e non si può più separarlo da essi, onde esso è «dominato e dominante» ad un tempo (amalgamazione). Anima «vischiosa» sarà un'espressione per lo stato spirituale dell'uomo su cui agisce questa forza. Pernety (*Dictionnaire*, 202) parla di una «Umidità *vischiosa*», che è il «Mercurio dei Filosofi», ed è base «di tutti gli individui dei tre regni della natura».

stabilità disincarnata delle nature celesti che riflettono il mondo della pura virilità spirituale.

Trasposto in simboli metallurgici ermetici, il principio Sole ☉ corrisponde all'*Oro*, la sostanza che nessun *acido* può alterare – e il principio Luna ☾ corrisponde all'*Argento* fluido o *Acqua-Argento* (antico nome del Mercurio).

Sotto un certo aspetto, il primo si può mettere in relazione col color *rosso*, il secondo con quello *bianco*, che poi possono riportare a *Fuoco* e *Luce*. Il Fuoco è la virtú propria al principio solare – non come quel Fuoco che è brama, ardore di generazione, desiderio, ma come *flamma non urens*, principio incorporeo di ogni animazione (120). La Luce, presa in sé, ha piuttosto relazione col principio feminile e lunare, anche come «Sapienza», la quale di fronte a ☉ ha la stessa natura della luce che la Luna riflette dal principio solare.

Uno speciale simbolo alchèmico equivalente in parte come significato al Sole è l'*Arsenico*: esso si chiarisce col termine greco ἀρσενικὸν che vuol dire sia arsenico che maschio, virile (121). Un altro simbolo ancora, è il Nitro o Salnitro, il cui ideogramma ⦶ indica il predominio di un principio fallico-virile (la verticale | che solca la «materia prima» ○). Il simbolismo del Nitro (*Salitter*) è molto usato da Böhme, nel quale esprime il «calore che dà attività alla Luce», la «virtú agente e ribollente» delle potenze divine che, in opposto al *Mercurius* o Suono (corrispondente al principio Luce), come ora vedremo, è il principio d'ogni individuazione (122).

9. *Acque gelate e Acque fluenti*

Una volta separati i due principî, il rapporto che si può stabilire fra di essi è di due specie: ☉ (il Sole, l'Oro) *può esser dominato da* ☾ (la Luna, le Acque), *ovvero può dominarle*. Nel primo caso, abbiamo la legge del *divenire*, propria a quel mondo che dagli Antichi, sino alla Scolastica, fu appunto chiamato *sublunare* e nella tradizione indú, specie nel buddhismo, mondo sa*m*sârico – ed è la «dissoluzione» ermetica, il segreto di quei miti in cui figurano uomini e esseri primordiali divorati da draghi o da altre nature che personificano il principio umido del caos (per esempio, mito

(120) Cfr., per la virtù di questo Fuoco, che è «una parte celeste omogenea», uno «spirito invisibile», un'«anima non soggetta alla dimensione dei corpi», una «cosa miracolosa che solo i Filosofi possono conoscere», immenso, invisibile, atto per sua virtù all'azione, ubiquo: C. Agrippa, *De Occulta Philosophia*, I, 5; II, 4; I. Filalete, *Epistola di Ripley*, capp. LVI, LVII; *Regulae*, X.

(121) M. Berthelot, *Collection des Alchimistes Grecques*, cit., II, 417: «Sotto il nome di Arsenico si è voluto intendere per enigmi la virilità».

(122) Cfr. J. Böhme, *Morgenröte*, I, 5; IV, 13-14.

egizio di Tifone-Seth e di Osiride). Nel secondo caso, si ha un riferimento a tutto ciò che riflette l'immobile ⊙ per aver carattere di cosa compiuta – o perfetta, o esaurita – e a tutto ciò ove v'è piú cosmos che non caos per il predominio di una legge d'ordine, di organizzazione, di equilibrio sul puro cangiamento (122 bis).

Ne segue, in via particolare, un rapporto del principio Oro, Sole, Fuoco, Nitro, ecc., con tutto ciò che è individuazione e corporeità, nel senso di *signatura*, di impronta stabile di un potere; e del principio Luna con tutto ciò che è «volatilità» e inafferrabilità di «spirito vitale», di energia sottile delle trasformazioni. Nei testi, troveremo allusioni molteplici che confermano tali rapporti. *Acque gelate* e *Acque fluenti* – forze individuate e *fissate* dal principio Sole, e forze allo stato elementare. Con riferimento alla terminologia aristotelica, piú in generale diremo che il Sole è «forma» e potenza d'*individuazione*, mentre la Luna – in cui si conservano i simboli arcaici della Madre e della Donna – esprime la «materia» e l'*universale*: alla vitalità indifferenziata, allo «spirito cosmico» o etere-luce, corrisponde la femina – tutto ciò che vi si contrappone come specializzazione, qualificazione, individuazione precisa, riflette invece il principio solare virile: qui agisce quel potere del limite, quella virtú contrattiva (il *coagula* in opposto al *solve*), cui è da riferirsi questo passo di Böhme: «L'universale divinità, nella sua generazione piú intima ed essenziale, nel suo nocciolo, ha un'asprezza acuta e terribile, dove la qualità astringente è un'attrazione eccessiva, serrata, dura... simile all'inverno, quando fa un freddo terribile e insopportabile, *tanto che l'acqua diviene ghiaccio*» (123). A significati analoghi convergono le strane espressioni alchemiche di «Fuoco frigido» e di «Frigidità ignea»: il proprio del Fuoco del «Maschio primordiale», di contro a quello umido e selvaggio della «materia impura» e del «Drago lunare», è appunto di esser simultaneamente *ghiaccio*. Esso anima, ma simultaneamente domina, avvince, proietta una «fissità»: e se ne destano forme in cui le Acque sono incatenate da una legge, *sino a culminare nel miracolo nel Misterium Magnum, di una vita e di una coscienza che dice a se stessa: Io.* Il contesto della nostra successiva trattazione ci mostrerà in modo distinto *che l'Oro o Sole,* in uno dei suoi principali significati pratici, *esprime ciò che si può chiamare il principio Io*: sia che si manifesti in forma «volgare» e «terrestre», onde è solo un riflesso del *vero* Sole portato dalla contingenza delle Acque, della «Corrente»; sia che, congiunto solo con sé, sia *puro*, in forma di metallo nobile e vivente e allora acquisti effettivamente il valore di *centro* come nello stato primordiale. Tale è la chiave per comprendere le operazioni dell'Arte secondo il significato centrale di opera di palingenesi (123 bis).

(122 bis) Sulla legge del divenire, sul mondo dell'essere, su cosmos e caos, cfr. J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, cit., Parte Prima; e *L'Arco e la Clava* (1968), Edizioni Mediterranee, Roma[3], 1995, capp. 1-3. Sul mondo samsârico, cfr. J. Evola, *Lo Yoga della Potenza* (1949), Edizioni Mediterranee, Roma[3], capp. 1-2 (N.d.C.).

(123) J. Böhme, *Morgenröte*, XIII, 55, 57.

(123 bis) Sulla «brama» e l'individuazione dell'Io, cfr. J. Evola, *La Dottrina del*

Possiamo ancora accennare che qui la scelta del simbolo della Pietra per il corpo umano acquista una giustificazione complementare: il corpo, come compiuta e stabile natura organizzata, è un «fisso» di contro all'instabilità dei princip̂i psichici e alla volatilità attribuita agli «spiriti»; sí che non solo la relazione di Oro, Sole e Fuoco col corpo (direttamente o per via di simboli equivalenti) è frequente, ma quando lo stesso essere interiore spirituale, acquistata la stabilità sovrannaturale dei rigenerati, avrà trasposto in un piano superiore i princip̂i della corporeità, e i «due saranno uno» in una «corporeità spirituale», allora il termine per esprimere quest'ultima sarà ancora «Pietra»: la *Pietra Filosofale*.

Per questo aspetto del suo simbolismo nell'ermetismo è abbastanza visibile una influenza da parte dello *spirito della tradizione classica*. Il valore classicamente attribuito a tutto ciò che ha forma, che è compiuto secondo un limite e una misura – πέρας; il disvalore dato invece antinomisticamente a tutto ciò che è indeterminato e indefinito – ἄπειρον – si riflette nella connessione che l'ermetismo stabilisce fra il principio della corporeità e il segno dell'Oro (Sole), il piú *nobile* fra gli elementi di natura. «Trattare il Fuoco del Mercurio [il fuoco-brama] con Fuoco, ed unire Spirito allo Spirito, al fine di incatenare le mani della *Vergine*, di questo dèmone fuggente», è, a questo riguardo, una espressione enigmatica, ma pur piena di significato, degli alchimisti greci (124). Il suo senso si chiarirà meglio in seguito: e in seguito si vedrà anche come in tutta la tradizione il «cielo», se preso come simbolo di tutti gli stati e i princip̂i invisibili, spirituali e impersonali, ha funzione di femina rispetto al maschio della corporeità, rispetto al «drago senz'ali» che, esso, contiene il germe dell'Oro (125) – ossia della personalità in senso superiore (il Re ermetico).

10. *Il «Sale» e la Croce*

In un testo alchemico greco si legge: «Uno diviene Due, e Due divengono Tre; e per mezzo del Terzo il Quarto compie l'Unità. Cosí i Due non formano piú che Uno» (126). Le considerazioni già svolte circa la dualità ermetica – ☉ e ☾ – ci avviano alla comprensione del «Terzo».

Risveglio (1943), Edizioni Mediterranee, Roma⁴, 1995, Parte Seconda, capp. 1-2, dove si evidenziano i collegamenti indiretti fra certe tradizioni occidentali (la «via ermetica»), e orientali (il buddhismo delle origini) (N.d.C.).

(124) M. Berthelot, *Collection des Alchimistes Grecques*, cit., II, 206.

(125) Il drago senz'ali è quello che non può innalzarsi dalla Terra, cioè che è congiunto al corpo.

(126) *Philosophus Christianus*, testo in M. Berthelot, *Collection des Alchimistes Grecques*, cit., II, 404. Si può rilevare l'analogia con una espressione di Lao-tze, *Tao-tê-ching*, 42.

Se, come accennammo, la legge della «brama» e della immedesimazione è espressa dalla direzione discendente del simbolo delle Acque ▽ , tutto ciò che nella «cosa una» è invece orientato verso il principio Sole potrà esser espresso dalla direzione opposta ascendente, propria alla fiamma. Donde il segno alchemico del Fuoco (127).

Acque ▽ Fuoco △

Ma vi è un simbolismo ancor piú schematico. Considerando il carattere di passività che il principio feminile delle Acque ha in rapporto al maschio ⊙ , il senso del *giacere* dato da un tratto orizzontale — lo esprimerà; per contro, la direzione ascendente del Fuoco potrà esser schematizzata dal tratto verticale | , che ad un tempo comprende l'idea della virilità e della stabilità – ὁ στάς, «colui che si tiene in piedi». I «due» che divengono «tre», sono i due che si congiungono. Ma ciò, ideograficamente, può esser espresso dalla Croce + , equivalente, sotto questo riguardo, al Sigillo di Salomone (intreccio di △ e ▽). Ciò posto, si può procedere nello sviluppo del simbolismo ermetico-alchèmico.

Il punto di intersezione, che è il «terzo» presentatoci dalla Croce, può avere un doppio significato: significato di punto di «caduta», di neutralizzazione – e significato di sintesi attiva delle due forze congiunte creativamente come maschio a femina.

Il primo caso definisce il termine ermetico *fisso* (opposto a *volatile*) preso in senso negativo: è lo stato di impietramento, di arresto, di sincope, di stasi priva di vita. È l'elemento «corpo» nel senso piú lato ove l'Oro è, sí presente, ma altrettanto arrestato nel suo potere quanto l'opposto principio su cui ha reagito. È il lato negativo dell'individuazione, che ha radice in uno stato di contrasto fra i due: i «due nemici», i due draghi che si divorano a vicenda, l'aquila che lotta con la serpe, e via dicendo, secondo le varietà del linguaggio cifrato. Esso si ritrova nell'ideogramma del *Sale* ⊖, «materia prima» ○ qualificata nel senso della stasi dato appunto dall'orizzontale. Il Sale, nella sua accezione più generale, esprime dunque lo stato o mondo della corporeità, interpretato come stato o mondo in cui sono precipitati i «cadaveri» di lotte invisibili, di cosmiche interferenze fra «poteri» (128): qui il corpo equivarrà alla «prigione» e al «sepolcro», alla simbolica roccia su cui è incatenato Prometeo a scontare l'infelice riuscita dell'audacia titanica, equivalente all'atto del possesso, all'individuazione primordiale che fece violenza alla «dea».

(127) A tale stregua vi è una rigorosa corrispondenza dell'Acqua e del Fuoco ermetici coi principî *tamas* e *sattva* della tradizione indù (cfr. J. Evola, *Lo Yoga della Potenza*, cit., cap. 4 – N.d.C.).

(128) Cfr. *Introduzione alla Magia*, cit., vol. I, pp. 129-134; e ci si può altresì rifare all'insegnamento simoniano (*Philosophumena*, V, 19) che spiega gli esseri particolari come risultati di urti o interferenze di forze spirituali: i loro «tipi» (τύπος, ἰδέα) sarebbero i «sigilli» o «impronte» incisi dalle une sulle altre.

Al «Terzo» aggiungendo i «Due» che lo hanno generato, abbiamo la Triade metafisica, nozione, che nell'ermetismo procede dall'insegnamento tradizionale generale: Sole, Luna e Terra; mondo della pura virilità spirituale, mondo delle forze plasmatrici e del divenire, mondo dei corpi – e, *sub specie interioritatis*, tre corrispondenti condizioni dello spirito. Tre serpi coronate o tre serpi che scaturiscono da tre cuori esprimono la triade in Basilio Valentino; le tre orecchie e i tre «vapori» – αἰθάλαι – di Uroboros; tre serpi che scaturiscono da una coppa che l'Androgine tiene in una mano, mentre l'altra stringe una serpe unica, nel *Rosarium Philosophorum* e nel *Viatorum Spagiricum*; una serpe a tre teste nell'edizione tedesca del *Crede Mihi* di Morton, e cosí via, fino alla triplice dignità del primo Maestro di questa tradizione, Ermete Trismegisto.

11. *I Quattro Elementi. Il Solfo.*

Ma, in un altro suo aspetto, la Croce si porta anche dai Due ai Quattro, per via dei quattro segmenti o raggi, determinati dall'intersezione. La Croce è allora la *Croce dei Quattro Elementi*: Fuoco in alto, Terra in basso, a destra l'Aria, a sinistra l'Acqua (129). Lo stato di arresto e di impietramento, che è il mistero del Sale, ci conduce poi da sé da Fuoco e Acqua ai segni che danno ermeticamente il senso degli altri due Elementi: la *Terra* 🜃 è un arresto, una sincope della direzione di «caduta» propria alle Acque ▽ ; e l'Aria 🜁 , analogamente, è un arresto, una sincope della direzione ascendente del fuoco △ . È in tal modo che dai Due, attraverso il Terzo (il Sale), scaturiscono i Quattro – la Tetrade degli Elementi (130):

Fuoco △ Acqua ▽ Terra 🜃 Aria 🜁

Secondo questo aspetto del simbolo, il punto centrale della Croce esprime il punto d'unità dei Quattro Elementi, quello originario superiore ed anteriore alla loro differenziazione, data dalle quattro direzioni: esprime dunque la *Quintessenza*, il principio incorruttibile e semplice che, secondo la tradizione, sarebbe il substrato, il principio di vita e di legame reciproco di quanto si forma per via dei quattro elementi. Qui, occorre rilevare che, al pari di questi Elementi, la Quintessenza ermetica – equivalente all'ὀλκάς pitagorico, all'*akâsha* indú, all'*avir* kabbalistico, al *k'i* taoistico, ecc. – non va presa come un'astrazione speculativa, come una escogitazio-

(129) Cfr. G. Kremmerz, *Fascicolo D della Miryam* (fa parte dell'insegnamento segreto di questo continuatore contemporaneo della tradizione ermetica).

(130) Per l'analisi degli elementi contenuti nel simbolo complessivo della Croce, cfr. C. Della Riviera, *Il Mondo Magico de gli Heroi*, pp. 24-28, 40-44; e John Dee, *Monas Hieroglyphica, passim.* Sui segni dei quattro elementi ermetici, cfr. anche O. Wirth, *Le Symbolisme Hermétique*, cit.

ne della «fisica» di ieri, ma come una realtà cui può corrispondere un'esperienza spirituale distinta. E il simbolico punto in mezzo alla Croce, quando al «magico Heroe» sia «noto et palese – dice Della Riviera (131) – è radice et origine, di tutte le magiche meraviglie».

Però, in conformità all'indirizzo piú operativo che speculativo dell'ermetismo alchemico, il segno + di rado si trova separatamente: molto piú spesso fa parte di altri, i quali esprimono principî e poteri superiori ai Quattro Elementi, in quanto però passati ad agire in seno alle mescolanze elementari. Tali per esempio:

Solfo 🜍 Mercurio ☿

Questo Mercurio non è naturalmente da confondersi col Mercurio Originario: è un Mercurio già impuro, «terrestre». Il suo segno ☿ esprime lo stato degli elementi + in una natura ♉ che soggiace alla legge lunare delle trasformazioni (posizione superiore della Luna ☽ rispetto al segno della sostanza indifferenziata O). Il segno del *Solfo* 🜍 ci dà, per contro, la condizione di un *Fuoco* △ in dominazione sugli elementi (△ sopra +). Il Solfo 🜍 non si deve tuttavia confondere col Solfo allo stato puro, o «nativo», che nelle origini dell'alchimia ebbe un segno diverso ♈ , quello stesso dell'*Ariete*, simbolo del principio maschio d'ogni generazione, manifestazione diretta della potenza dell'Oro. Solo a tale principio vanno riferite espressioni, come questa, di Zaccaria: «L'*Agente*, di cui la natura ci mostra la potenza e la forza sulla materia alla quale è congiunto, è il Solfo» (132), o quest'altra: «Il Solfo è il principio che dà la forma» (133). Il Solfo vero, «quello dei Saggi», è un Solfo *incombustibile* – suggestiva espressione alchemica, questa, che indica la qualità del «non prender fuoco», l'impassibilità uranica e regale: «Il nostro Solfo è un Solfo che non brucia e che il Fuoco [da intendersi qui come un equivalente del "veleno"] non può divorare» (134). L'espressione θεῖον ἄπυρον si trova già nello Pseudo-Democrito, in connessione col detto: «La natura domina la natura» (135), e i testi siriaci parlano di nuovo del Solfo incombustibile che «ferma il fuggitivo» (136): si tratta dunque di un'attività dominatrice, esente da ogni elemento istintivo, principio interno (Solfo *spirituale*, dice Filalete) di azione e di vita, ma scaturente dalla superiorità e fissità del centro solare.

(131) C. Della Riviera, *Il Mondo Magico*, p. 39.

(132) *De la Philosophie naturelle des Métaux*, in G. Salmon, *Bibliothèque des Philosophes chimiques*, cit., II, § III, p. 512.

(133) A.J. Pernety, *Dictionnaire*, 270.

(134) Testo in M. Berthelot, *La Chimie au moyen-âge*, cit., III, 52; cfr. A.J. Pernety, *Dictionnaire*, 469: Il «Solfo dei Saggi» è «quello incombustibile, il grano *fisso* della materia, il vero agente interno».

(135) In M. Berthelot, *Collection des Alchimistes Grecques*, cit., III, 47, 373.

(136) M. Berthelot, *La Chimie au moyen-âge*, cit., II, 28.

Espresso invece da 🜍 , il Solfo, di rigore, sarebbe lo stesso potere, ma già allo stato impuro, perché vincolato ad una materia e ad una forma, che tuttavia esso anima e della quale costituisce virtualmente il principio «divino» (bisenso di θεῖον = Solfo e «divino»). Ed è insegnamento di tutta la tradizione, che «la perfezione o imperfezione dei metalli [cioè: delle essenze individuate trattesi dalla simbolica Terra o "miniera"] è causata dalla *privazione* o [dallo stato di] mescolanza del loro *Agente*, ossia del Solfo» (137).

12. *Anima, Spirito e Corpo*

Prima di andar oltre, occorre soffermarci sulla corrispondenza nella natura umana dei principî fin qui dedotti. Secondo l'enunciato: «Tutto ciò che ha il macrocosmo, anche l'uomo lo possiede», Solfo, Mercurio e Sale sono nell'universo – il «trimundio» – e sono nell'uomo, e nell'uomo i «tre mondi» si manifestano come *Anima, Spirito* e *Corpo*. Bisogna però fin d'ora avvertire che i termini «Anima» e «Spirito» non hanno qui lo stesso senso che ai nostri giorni. L'«Anima» qui vale come l'elemento propriamente sovrannaturale della personalità; lo «Spirito», invece, è inteso come l'insieme delle energie psico-vitali, le quali costituiscono qualcosa di intermedio fra il corporeo e l'incorporeo e sono la «vita», il principio animatore dell'organismo. Ciò posto, nell'Anima l'uomo porta ermeticamente la presenza della forza solare e aurea ☉ ; nello *Spirito* egli porta quella della forza lunare e mercuriale ☿ ; nel *Corpo* si esprime infine la forza del Sale ⊖, ossia di ciò che in linea di «caduta» è crocifissione e prigionia, e in linea di «resurrezione» sarà invece potenza soggiogata, «Acqua ardente» fissata sotto una legge spirituale. Onde Bernardo Trevisano nella *Parole Delaissée* dice: «V'è trinità in una unità e unità in una trinità, e là sono Corpo, Spirito e Anima. E là, anche, Mercurio e Arsenico». E Böhme: «Tutto ciò che cresce, vive e si muove in questo mondo contiene Solfo, e il Mercurio ne è la vita, e il Sale l'essenza corporea della fame del Mercurio» (138).

Le dette corrispondenze possono esser agevolmente ritrovate nei testi: basta aver in vista le equivalenze simboliche già segnalate, e varie altre che si possono intuire, e stare attenti là dove, per via di una assunzione diversa, gli stessi simboli prendono un significato che, talvolta, può anche esser l'opposto di quello predominante (139).

(137) Zaccaria, *De la Philosophie naturelle des Métaux*, in G. Salmon, *Bibliothèque des Philosophes chimiques*, cit., II, 513.

(138) J. Böhme, *De Signatura Rerum*, IV, 19.

(139) Basilio Valentino, che in una tavola dell'*Azoth* indicando un uomo in atto di portare su sé l'intero universo svela quale sia la vera «materia dell'Opera», in un'altra tavola

Dalle corrispondenze ternarie nell'uomo, si può passare a quelle quaternarie, che si riferiscono agli Elementi. E, per primo, bisogna dire della potenza dell'elemento *Terra*. Qui, per giungere ad una comprensione complessiva, bisogna rifarsi a quanto dicemmo su quelle neutralizzazioni di opposti principî, che danno origine all'aspetto «corpo» degli esseri. In uno dei suoi aspetti, l'opposizione è quella fra universale e individuale, e il risultato qui è un arresto della conoscenza, che allora si definisce come la percezione di un mondo esteriore e materiale. Nell'«impietramento» del mondo spirituale creato dai sensi corporei, nella rottura dei contatti, nella percezione retta della legge dualistica Io / non-Io (che già dicemmo essere l'ostacolo principale per la comprensione delle scienze tradizionali da parte dei moderni), agisce la potenza del Sale. Ora Sale, Corpo, Pietra e *Terra*, nell'aspetto del simbolismo ermetico che qui consideriamo, si equivalgono. E la potenza della *Terra* nell'uomo sarà dunque quella che attraverso il corpo gli determina la visione corporea del mondo (140).

Da ciò segue un punto fondamentale: ossia che gli elementi oltre la Terra – Aria, Acqua e Fuoco – *quali sono in se stessi*, l'uomo comune non li conosce: egli conosce solo la sensibilizzazione che essi subiscono apparendo *attraverso* l'elemento Terra – cioè, traducendosi nei processi della percezione corporea. L'Acqua, l'Aria e il Fuoco, quali ognuno li conosce, cioè come stati della materia fisica, non sono che delle corrispondenze per cosí dire tangibilmente *simboliche* degli Elementi veri, che già dicemmo esser chiamati «viventi» dai Maestri ermetici e che, in se stessi, sono altri stati d'esistenza, altre modalità della coscienza, non legate al corpo: in ciascuna delle quali possono venire trasposti analogicamente tutti i principî

dallo stesso titolo e col già citato «*Visita interiora terrae rectificando invenies occultum lapidem*» dà esplicitamente le corrispondenze Sole-Fuoco-Anima, Luna-Spiritus, Corpus-Pietra; cfr. anche *La Parole delaissée*, in G. Salmon, *Bibliothèque des Philosophes chimiques*, cit., II, 432, ove il Solfo è indicato, quale Anima, come elemento *semplice* della Pietra (del composto umano) separato da ogni inspessimento corporale. *De Pharmaco Catholico*, III, 16: «I Filosofi, nel parlare della Terra, hanno inteso con essa nient'altro che il Corpo, e col Corpo nient'altro che il Sale»; V, 1: «Esso [il Mercurio] pervade e penetra, come Spirito entrambi gli altri principî, il Sale e il Solfo – intendi il Corpo e l'Anima – che entrambi esso unisce e costantemente avvince, mediante calor naturale». *Trionfo Ermetico*, III, 302; «Vi sono tre sostanze differenti e tre principî di tutti i corpi – Sale, Solfo e Mercurio, che sono lo Spirito, l'Anima e il Corpo». Identica espressione nel *Salterio di Ermofilo*, in Sendivogio, nel *De Sulphure*, 173: «Il Corpo è la Terra, lo Spirito è l'Acqua, l'Anima è il Fuoco, cioè il Solfo dell'Oro». N. Flamel, *Le Désir désiré*, § VI; A.J. Pernety, *Dictionnaire*, p. VIII, ecc. I testi sono dunque sufficientemente espliciti. Sarebbe interessante sapere in che conto coloro che riducono senz'altro ogni alchimia a «una chimica infantile» tengono simili espressioni. (Per le tavole dell'*Azoth*, cfr. tr.it. pp. 88, 90, 96 – N.d.C.).

(140) Cfr. R. Fludd, *Utriusque Cosmi Historia*, Oppenheim, 1619 (G. de Givry, *Musée*, cit., tav. 204): la Terra vi è rappresentata come il centro del mondo sensibile, vi corrispondono quindi i cinque sensi umani che sono la base della percezione sensoriale. Si può inoltre ricordare che in un ms. del 300, attribuito a Ortulano, la *figura terrae* è data dall'opposizione delle due direzioni ▽ e △ neutralizzantesi nel segno del sigillo di Salomone (M. Berthelot, *La Chimie au moyen-âge*, cit., I, 74).

delle cose, allo stesso modo che, nello stato di esistenza corporale in corpo terrestre, tutti i principî sono invece trasposti e conosciuti nelle loro apparizioni in sede di elemento «Terra». Questa, nel senso piú universale, è la *terrestrità* dei «metalli», cioè dei principî individuati, chiamata talvolta anche «impurità», «scoria», «*ombra*». Circa gli altri elementi oltre la Terra, che nel loro insieme costituiscono il «Cielo dei Filosofi» (141), essi non possono venir raggiunti che da una conoscenza diversa da quella che viene dal corpo, sia pure perfezionata da tutti gli espedienti dello sperimentalismo della scienza moderna. Di quest'altra conoscenza il principio è: «*Il simile è conosciuto per via del simile*», e il presupposto, ancora una volta, è che nell'essenzialità dell'uomo sono coinvolte anche le essenze degli altri Elementi, cioè la virtualità di altri stati di coscienza, oltre quello che subisce il sortilegio della Terra. E cosí noi siamo portati alla ripartizione quaternaria dell'essere integrale dell'uomo.

13. *I «Quattro» nell'Uomo*

Essa si deduce direttamente da quella ternaria già esposta, solo che nel termine medio *Spirito*, luogo delle energie sottili vivificanti, si distinguano due aspetti. Il primo si riferisce ad un gruppo di forze subenti l'ascendente del principio «Corpo», al Corpo legate come al loro «magnete», e del Corpo nutrentisi come la Fiamma si nutre del ceppo dal quale si sviluppa e che essa via via consuma. Il secondo aspetto riguarda un restante gruppo di forze, le quali sono invece qualificate nel senso del principio «Anima» che, in una certa misura, trasmette loro la propria qualità «solare».

Alchemicamente, lo Spirito è Mercurio. Cosí anche nel segno di questa sostanza simbolica troveremo una duplicazione, in ☿ e ☿ . Il secondo di tali segni corrisponde al Mercurio Doppio o Androgine che ha natura di «Acqua ignificata» o «Ardente», espressioni che dicono della sua unità col principio Fuoco o Anima: ed infatti il suo segno è ottenuto da quello del Mercurio comune ☿ con la sostituzione del segno dell'Ariete ♈ , o Solfo allo stato puro, a quello della Luna in ascendenza ♉ : si tratta dunque di forze di vita compenetrate da una qualità virile spirituale, che tradisce l'ascendente di ☉ , l'Oro o Anima. Ciò posto, la quadripartizione può venire senz'altro esposta nei termini seguenti:

a) Nell'uomo vi è anzitutto un *ente terrestre*, detto anche di Saturno, o semplicemente Saturno. Vi agisce la forza della «Terra» la quale determina

(141) Cfr. *Zohar*, I, 39 *b*, dove, premesso che «ciò che è visibile è un riflesso di ciò che è invisibile», si interpreta la simbolica «Terra» come la parte visibile del «Cielo», cioè come la visibilità dell'invisibile. A. J. Pernety, *Fables*, I, 60, definisce come Terra «il principio materiale di tutto ciò che esiste», il che implica anche lo stato fisico dei restanti elementi oltre la Terra.

e regge la modalità greve («il *nostro* Piombo» – μόλυβδος ἡμέτερος (142) – in senso particolare), dura e tangibile del corpo animale, manifestandosi anzitutto attraverso l'elemento calcio (ossa), e poi in tessuti cornei, cartilagini, tendini, ecc. *Sub specie interioritatis* questo ente è avvertito come una forza avida (l'«aridità» e la «siccità» ingorda della «terra secca», nel gergo alchemico) e divoratrice, radice d'ogni sete e d'ogni brama. L'elemento titanico-tellurico, di cui nell'orfismo, va riferito ad esso, che d'altra parte è il principio primordiale dell'individuazione. È il *fisso* per eccellenza: e se esso come matrice dei singoli corpi è eterno, simultaneamente, in relazione alla caducità di questi ultimi, appare come colui che, generatili, li divora: è l'esegesi ermetica del doppio aspetto di Saturno: re dell'«Età dell'Oro» (vedremo che ciò ha relazione, fra l'altro, con lo stato primordiale, spirituale, della corporeità) e divoratore dei propri figli;

b) In secondo luogo abbiamo un *ente acqueo* («fluidico»), detto anche *lunare*: di Mercurio, o Mercurio in senso ristretto ☿, e Luna. È da riferirvisi la nozione generale del «doppio»: il *ka* egizio, il «soffio delle ossa» e l'*ob* dell'esoterismo ebraico, la *lasa* etrusca, la «forma sottile» (*sûkshmasharîra*) e il *prâna* indú, ecc. È la «vita» dell'ente corporale saturnio, per cui esso va considerato come il portatore delle energie delle razze, dell'eredità degli «avi primordiali» (relazione del «doppio» con il totem nei primitivi) (143). Ciò che per il primo ente è lo scheletro, per questo secondo ente è il *bianco* sistema nervoso e glandulare, attraverso il quale esso esercita un'influenza plasmatrice. – Rispetto alla coscienza, esso rappresenta la soglia attraverso la quale l'esteriore penetra nell'interiore: Mercurio è la sede della sensitività, è lo specchio nel quale si illuminano i fantasmi delle cose (donde la sua relazione con la potenza della *imaginazione*) (144), si producano pur essi attraverso il primo ente (percezione fisica normale), ovvero direttamente (percezione psichica paranormale);

c) Abbiamo poi il Mercurio congiunto a Fuoco, un ente «fluidico» piú sottile, piú incorporeo, piú specializzato da una intima compenetrazione col principio «Anima» secondo il già spiegato segno ☿. Peraltro, come il fuoco al contatto dell'acqua dà luogo allo stato gassoso o aereo, cosí in questo ente, che purtuttavia spesso dagli Antichi fu designato come corpo o forma ignea, si deve riconoscere la corrispondenza con quell'elemento Aria 🜁, già da noi compreso come un arresto della pura potenza del Fuoco △. Esso è portato dal *rosso* sangue, fornisce il *calore* vitale o animale ed ogni potere di moto, allo stesso modo che il precedente ☿ è il principio di «luce eterea» diffuso nella sensibilità e vitalizzante i *bianchi* nervi;

(142) Per il Piombo Nero di cui «gli Antichi parlano come la base della sostanza», cfr. Zosimo, testo in M. Berthelot, *Collection des Alchimistes Grecques*, cit., II, 223.

(143) Cfr. L. Lévy-Bruhl, *L'Ame Primitive*, Paris', 1927, pp. 238-249.

(144) Onde Agrippa (*De Occulta Philosophia*, II, 28) fa corrispondere l'imaginazione all'Acqua, e alla Terra i semplici sensi.

d) Abbiamo infine un *ente intellettuale*, che è il Sole e l'Oro nell'uomo. È il centro ☉, il principio di una stabilità spirituale, radiante e non inerte, origine prima di tutto ciò che attraverso ☿ e ☿ giunge sino alla compagine tellurica a muoverla e farla viva in un senso superiore. In se stesso sopraindividuale, esso dà luogo alla individualità, alla funzione-Io. È il νοῦς secondo la concezione mistèrica ellenica; è la potenza prima del Fuoco (il «Fuoco della Pietra» dei testi alchemici arabi); è l'«anima stante e non cadente» di Agrippa (145). Ciò che nel *Corpus Hermeticum* è detto «essenza incorporea, non mossa né in qualcosa, né verso qualcosa, né per qualcosa, poiché essa è una forza prima, e ciò che precede non ha bisogno di ciò che segue», «essenza avente il proprio fine in se stessa» (146), si identifica a questo stesso principio (147).

Tali i Quattro nell'uomo – e tali le sedi nelle quali può aver luogo la conoscenza degli Elementi ermetici. Essi sono forme distinte, ma pur simultaneamente presenti e in atto nell'uomo, la prima in modo spaziale, le altre tre in modo non spaziale, come stati diversi del corpo (in senso comune) e della materia fisica. L'uomo normale non ha una coscienza distinta di essi: in lui essi si trovano confusi in una sensazione generale (la cosidetta cenestesia), che si illumina di fantasmi sensibili e di imagini riflesse, ben raramente degli *atti* del principio igneo e della visione *concentrica* («ciclopica») solare. Tale lo stato impuro dei «misti», l'oscurità della «tomba di Osiride» (Osiride = ☉), secondo le espressioni dei testi: l'indistinzione del «caos nostro filosofico», dal quale chi si dà all'Arte ermetica deve estrarre spagiricamente le singole nature. Non prima di ciò emergono, come dei risvegli e delle reintegrazioni, le quattro possibilità di contatto metafisico con gli Elementi. – Va poi appena ricordato che i sistemi organici (osseo, nervoso, sanguigno), messi in relazione con i varî enti, non *sono* questi enti, ma manifestazioni, apparizioni di essi in seno all'ente terrestre saturnio. Quest'ultimo, in termini alchemici, è lo «spesso»; l'insieme degli altri è il «sottile» o «volatile» (in senso lato): Terra e Cielo.

Dunque: «Il simile conosce il simile». Come finché è amalgamato con l'ente della Terra l'uomo non conoscerà che l'aspetto Terra delle cose e degli esseri – il loro aspetto sensibile e corporale – cosí nell'ente lunare estratto dalla «tomba», denudato, egli conoscerebbe l'Acqua, non l'acqua volgare, ma quella vivente, luminosa e permanente dei Saggi, ed ogni cosa concepirebbe sotto specie di «Acqua» (percezione sottile); e l'Aria, e le

(145) C. Agrippa, *De Occulta Philosophia*, III, 44.

(146) Trattato sulla *Vergine del Mondo*, III (testo in Mead, pp. 239, 245).

(Ci si riferisce all'opera saggistica e antologica sullo gnosticismo: *Fragments of a Faith Fargotten* di G.R.S. Mead, London, 1900 - N.d.C.).

(147) Le linee di questa quadripartizione hanno seguito G. Kremmerz, *Fascicolo D della Miryam*, e *I Dialoghi sull'Ermetismo*, Spoleto, 1929, pp. 6-7, 11, 116. Abbiamo preferito esporla direttamente, per dar modo al lettore di meglio orizzontarsi nei meandri del simbolismo che, nei testi, da essa è spiegato.

(Le opere di Giuliano Kremmerz – pseudonimo di Ciro Formisano, 1861-1930 – sono state riunite in tre volumi con il titolo generale de *La Scienza dei Magi*; più un quarto dedi-

cose rette dall'Aria – le «Aquile» – egli conoscerebbe nell'ente di ☿ ; nel suo stesso centro infine, reintegrato nella purità solare di ☉ , «anima stante e non cadente», si produrrebbe una visione semplice e universale – quella «ciclica» o «ciclopica», chiusa dentro alle «sfere del Fuoco». Là agirebbe la omerica «Verga di Ermete», al cui contatto tutto vien trasmutato nello stato del simbolico Oro (cioè, secondo questo aspetto, passaggio dalla percezione comune del mondo a quella del κόσμος νοητός – mondo intelligibile) (148).

Un ultimo punto, circa il simbolismo ermetico dei *colori*. Dopo il nero proprio alla Terra, all'oscuro Piombo e a Saturno, abbiamo il *bianco* di ☿ , la Luna o Venere (149), il *rosso* di ☿ e il color d'oro di ☉ . Vedremo che a ciascuno di tali colori corrisponderà una fase dell'opera ermetica, che impegna appunto il principio corrispondente. Inoltre, il simbolismo si porta anche sui quattro regni di natura, considerati come simboli ed apparizioni

cato a un *Dizionario di termini ermetici*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1974-75. *I Dialoghi sull'Ermetismo* sono nel vol. III – N.d.C.).

(148) Nei testi, la differenziazione di ☿ e ☿ è spesso data col simbolo di due «fumi» o «vapori», l'uno bianco e l'altro rosso, che si sprigionano dalla pietra (il corpo), o addirittura di due pietre, l'una bianca e l'altra rossa, di due alberi, l'uno lunare e l'altro solare (Cosmopolita, Braccesco, *Clef de la Grande Science*, ecc.), di due Mercurii, occidentale e orientale, l'uno Spirito e l'altro corrispondente all'Anima (in M. Berthelot, *La Chimie au moyen-âge*, cit., III, 208). L'ultimo è *veleno*, a meno che non sia mitigato – «raffreddato» – dall'altro Mercurio ☿ (*ibid.*): «veleno», «fuoco divorante» e anche «avvoltoio» (Prometeo) si equivalgono, nella tradizione, per cui cfr. *Corpus Hermeticum* (X, 17-18): «Quando il principio intellettuale (νοῦς ☉) si libera dal corpo di *Terra*, riveste subito la sua veste di *Fuoco*, che esso non poteva conservare [integralmente] quando abitava in questo corpo di *Terra*: giacché la *Terra* non sopporta il *Fuoco*... Per questo l'*Acqua* (☿) circonda la *Terra* e le forma un baluardo a proteggerla dal *Fuoco*». C. Agrippa, *De Occulta Philosophia*, III, 37: «L'Anima nella sua discesa si riveste di un corpuscolo celeste ed *aereo*, che taluni chiamano veicolo etereo, altri carro dell'Anima. Per suo mezzo essa s'infonde per primo nel punto mediano del cuore, che è il centro del corpo umano, e da là si espande per tutte le parti e le membra; il che essa fa congiungendo il suo carro al calor naturale (☿) per mezzo del calor dello Spirito generato dal cuore – e mediante questo calore esso si immerge negli umori (☿) per i quali essa aderisce alle membra nel medesimo modo che il calor del *Fuoco* aderisce da vicino ad *Aria* ed *Acqua*, pur portandosi verso l'Acqua (☿) attraverso l'Aria (☿)». Per altri riferimenti delle correlazioni col sangue ecc. cfr. *Testo siriaco* in M. Berthelot, *La Chimie au moyen-âge*, cit., II, 315; *Libro di Ostano*, in M. Berthelot, *La Chimie au moyen-âge*, cit., III, 120; *Corpus Hermeticum*, X, 13; Zosimo, in M. Berthelot, *Collection des Alchimistes Grecques*, cit., III, 133; *De Signatura Rerum*, XI, 10; *Libro del Mercurio orientale*, in M. Berthelot, *La Chimie au moyen-âge*, cit., III, 212 ecc. In Böhme si può segnalare un simbolismo molto espressivo: il corpo etereo (☿) viene assimilato ad un «olio», bruciando nel quale la qualità ignea (🜍) diviene splendore, luce di vita, «vita di gioia che tutto esalta». Ogni malattia non sarebbe che una «corruzione velenosa» di quest'olio – allo spegnersi della sua luce, il corpo si decompone. Sulla alterazione «acquosa» di quest'olio per via della «caduta», di cui parimenti in Böhme (*De Signatura Rerum*, VI, 3, 23, 25, 28; VII, 2), più oltre.

(149) Talvolta invece del *bianco* si trova il *verde* per analogia cromatica in rapporto alle energie della vita vegetativa.

di forze corrispondenti. Nell'ente tellurico l'uomo porta il regno *minerale*; in quello lunare, «nostra Acqua», il regno *vegetale* (donde la ragione del permutarsi del color *bianco* col *verde* della vegetalità); in quello igneo il regno *animale*; per esser infine se stesso, e non rappresentar piú che se stesso, nell'ente intellettuale, o «Solfo incombustibile» ☉. Nel quadro della visione del mondo cui appartiene l'ermetismo, si tratta di corrispondenze *simultaneamente reali, magiche e simboliche*; regni della natura, stati della materia, sistemi della corporeità e della coscienza umana essendo da considerarsi come varie apparizioni di medesimi principî metafisici.

14. *I Pianeti*

Lo stesso può dirsi nei riguardi di un'altra dottrina, che l'ermetismo ha parimenti in comune con antichissime tradizioni: quella dei Sette, in essa dati prevalentemente nel simbolo dei sette pianeti.

Metafisicamente, il Sette esprime il Tre che si aggiunge al Quattro – cioè, secondo il senso ormai noto di questi simboli numerici, è la manifestazione dei principî creativi (triade) in rapporto al mondo. formato dai Quattro Elementi (3+4): la piena espressione della natura naturante in atto (150). Questi sette principî sono simultaneamente interni ed esterni (151), risiedono nell'uomo e nel mondo, nell'aspetto visibile e in quello invisibile di entrambi. Essi, nella dottrina, talvolta subiscono una duplicazione, la quale esprime o quella fra l'aspetto Sole («essere») e l'aspetto Luna («energia») di ogni singola potenza (donde i simboli ermetici di due alberi con sette rami o sette frutti ciascuno, *arbor solis et arbor lunae*); ovvero quella del settenario quale è in se stesso, e del settenario quale diviene all'intervenire della «caduta» e col dominio dell'elemento Terra.

Quanto ai riferimenti, possiamo cominciare con questo del *Corpus Hermeticum*: «L'ente intellettuale, dio maschio e femina [l'androgine primordiale costituito da ☉ e ☾], che è la Vita e la Luce, genera col Logos un'altra intelligenza creatrice, dio del Fuoco e del Fluido, che a sua volta forma *sette* ministri, chiudenti nei loro cerchi il mondo sensibile. Il loro dominio si chiama Fato – εἱμαρμένη» (152). Qui, mentre l'ultima frase rimanda alla tradizione riferita da Platone circa la Ruota del Fato composta

(150) Cfr. *Libro della Misericordia*, in M. Berthelot, *La Chimie au moyen-âge*, cit., III, 168: «L'opera è prodotta da *sette cose*: lo spirituale, il corporale (☉ e ☾), la loro combinazione, determinata in Aria, Acqua, Fuoco e Terra».

(151) J. Böhme, *De Signatura Rerum*, IX, 8: «Tanto nella natura eterna che in quella esteriore vi sono sette forme, che gli antichi saggi hanno indicato col nome dei pianeti».

(152) *Corpus Hermeticum*, I, 9. Per il senso del Fluido e del Fuoco di cui è quistione in questo passo, cfr. in Ippolito, *Philosophumena*, VI, 7-8: «Con i Fiumi, è stato designato l'elemento umido della generazione, e col Fuoco l'impetuoso desiderio della generazione». Per lo stato superiore, in questo testo si parla inoltre di un «uomo nuovo, che è androgine», proprio come nel *Corpus Hermeticum*.

da *sette* sfere ruotanti, rette dalle «figlie della necessità», la distinzione che la precede riporta tale necessità all'opera di un dio secondo, di là dalla cui regione esiste però quella piú alta dell'ente intellettuale «androgine». E in funzione di questa regione piú alta possono esser assunti gli stessi sette principî. Peraltro, a quell'ambiente gnostico e mistèrico nel quale presero forma i testi alchemici greci, era proprio appunto l'insegnamento circa due settenari, l'uno inferiore, detto «settumplice serpe figlia di Jaldabaoth (un nome per il "dio secondo")», l'altro superiore e celeste che complessivamente si può far corrispondere all'ottava sfera (il «di là dai Sette») o ogdoade (153), da Platone parimenti posta al di sopra di quelle della «necessità» (154); da Valentino lo gnostico chiamata «Gerusalemme Celeste» (155); e da un papiro gnostico-ermetico concepita come il Santo Nome, i Sette qui essendo le vocali greche prese come simbolo dei «sette cieli» e l'Ottavo essendo la «monade», o «unità di *altra* specie», che li riprende ad un livello superiore: sí che potrebbe esservi relazione anche con lo schematismo delle stelle ad otto raggi figuranti nella *Crisopea di Cleopatra* (156). Viceversa, si può considerare soprattutto il settenario superiore, ed intendere nell'ultima delle sette forme il substrato del settenario inferiore, che se ne genera attraverso la simbolica Terra». Cosí Böhme nel settimo principio vede la «natura», espansione (esteriorazione) degli altri sei – onde il settimo sarebbe il «corpo», gli altri sarebbero la «vita» (in senso trascendente) di esso: «Il settimo spirito è la sorgente-spirito della natura. Generato, diviene madre degli altri sette: comprende in sé i sei altri, e li genera a sua volta [li manifesta cioè nella forma sua propria, facendone apparizioni naturali: per esempio i sette pianeti visibili, simboli sensibili di quelli invisibili]: poiché l'essenza naturale e corporale esiste nel settimo... In esso l'una delle sette forme della natura domina le altre, e ciascuna collabora secondo la propria forza essenziale, naturalizzandosi nel corpo secondo il suo ordine» (157) – «corpo», qui, essendo naturalmente da prendersi nel senso piú lato, che comprende quello umano tangibile solo come un suo caso particolare.

Queste stesse dottrine, che si presentano in forma di miti e di descrizioni di entità cosmiche, vanno esse stesse collegate a significati e possibilità di esperienza interiore. Ciò, anzitutto, nel riguardo del differenziarsi dell'un settenario dall'altro. A tal proposito, si può riprendere lo stesso testo ermetico sopra citato (158), dove è detto altresí che l'uomo, destatosi ad una volontà di creare, volle oltrepassare il limite dei cerchi della neces-

(153) *Apud* Ireneo, *Contra Haeres*, I, XXX, 5.

(154) Platone, *Repubblica*, X, 613 *c*.

(155) *Apud* Ippolito, *Philosophumena*, VI, 32. Cfr. § 49 ove è dato l'insegnamento di Marco lo gnostico relativamente alle corrispondenze con le vocali greche.

(156) *Papiro W di Leida*, in M. Berthelot, *Introduction à l'étude de la Chimie au moyen-âge*, cit., p. 17. Cfr. *Collection des Alchimistes Grecques*, cit., III, 302.

(157) J. Böhme, *Morgenröte*, XI, 46; XVI, 5, 8; *De Signatura Rerum*, XIII, 1.

(158) *Corpus Hermeticum*, I, 12.

sità, e superare la potenza che risiede nel Fuoco. Si tratta, come è chiaro, di una variante del mito prometeico, che parimenti si conclude in un esito di «caduta»: l'uomo, superiore all'armonia [cioè all'ordine universale, unità delle varie leggi e condizioni naturali], dell'armonia divenne uno schiavo. Benché ermafrodito come il Padre, e superiore al *sonno*, resta dominato dal sonno» (159). Senonché «sonno» è una espressione esoterica usata tradizionalmente per designare la coscienza gravata dalla condizione del corpo animale, in antitesi col simbolo dello *Svegliato* per l'Iniziato, con l'opera di *distruzione del sonno* – *nidrâ-bhanga* – dei testi indú, con la «natura intellettuale *priva di sonno* – ἡ φύσις ἄγρυπνος» – di cui in Plotino. Come l'*avidyâ* buddhistica, cosí questo simbolico «sonno» può considerarsi equivalente anche all'«oblio» – λήθη – dei Greci. Macrobio (160) riporta la tradizione del ripartirsi della «materia» – ὕλη – in due parti, di cui l'una, come ambrosia, è la sostanza della vita degli dèi, e l'altra, bevanda delle anime, costituisce l'acqua del fiume Lete, cioè l'acqua dell'*oblio*: e questa tradizione evidentemente ci introduce nel senso della dottrina dei due settenari.

Non si tratterebbe di due ordini realmente distinti, ma di una stessa realtà in due diversi modi di essere (161) e ciò che dall'un modo conduce all'altro sarebbe l'avvenimento riferito dal *Corpus Hermeticum*, in quanto epilogo ne sia lo «stato di sonno», l'«oblio», la perdita della coscienza spirituale, l'alterazione del principio piú profondo. In un discepolo di Böhme – Georg Gichtel – questo insegnamento è esplicito. Egli parla di un fuoco (cioè di una potenza-Io) che, separatosi dalla Luce (la vitalità diffusa), diviene *brama*: col suo ardore esso divora allora ogni «umidità oleosa», per cui la luce si spegne (162) e si produce un precipitato *nero* (è il colore di Saturno, la cui punta oscura, in una tavola di Basilio Valentino, si dirige appunto verso il principio *Corpus*) (162 bis.). È la «corruzione del corpo luminoso paradisiaco» che in un *sonno* (Gichtel usa proprio questa espressione) viene sostituito dal corpo *nero* terrestre, «sede di un appetito insaziabile, di malattia e di morte». Morta interiormente – continua Gichtel – l'Anima (quel Fuoco originario) diviene l'«inferno» ove agisce la corruzione eterna. «Ed allora appaiono *sette* nature, figlie del Drago Igneo, Spirito-di-questo-mondo, le quali sono i suggelli che impediscono ai non-rigenerati di percepire il Fuoco divino» (163). Si sa d'altronde che figura-

(159) *Corpus Hermeticum*, I, 12-15.

(160) Macrobio, *In Somnium Scipionis*, ed. Eyssenhardt, Leipzig, 1893, p. 531 sgg.

(161) Nelle tradizioni di ceppo assiro, i sette dèi dell'Abisso sono difficilmente distinguibili da quelli celesti (cfr. Hubert-Mauss, *Mélanges d'Histoire de la Religion*, Paris[2], 1929, p. 114), il che fa vedere che anche qui si tratta di un ordine unico in due diversi modi di apparire.

(162) Vedi la precedente nota 152.

(162 bis) Cfr. *Azoth*, tr. it. p. 106 (N.d.C.).

(163) G. Gichtel, *Theosophia Practica*, ed. 1736, II, 5-6, 18; introd.: 3, 6 (tr. it.: Edizioni Mediterranee, Roma, 1982 – N.d.C.). J. Böhme, *De Signatura Rerum*, XII, 30: «L'Albero si divide in sette rami: è la vita. La maledizione di Dio si è abbattuta sulle sette forme».

zioni di draghi a *sette teste*, custodi di «caverne» (cioè di *accessi* all'interno della «Terra» – agli stati profondi chiusi nel corporeo) o di «tesori» (Oro – o *pietre preziose* e già nello gnosticismo, come poi nell'alchimia, le gemme stanno spesso a significare i «poteri»), si sono tramandate fin nelle fiabe popolari. Secondo il mithraismo, l'Anima per liberarsi deve attraversare sette sfere, contrassegnate da sette porte, ad ognuna delle quali sta a guardia un angelo del Dio di Luce: equivalenza dei «suggelli» che impedirebbero la realizzazione spirituale del settenario superiore (i sette «cieli») (164). Peraltro, a ogni porta corrisponde un grado dell'iniziazione mithraica, il che conferma trattarsi non di astrazioni teologiche, ma di allusioni a forme trascendenti della coscienza, bloccate dalla potenza che agisce in chi è stato vinto dal simbolico «sonno» (165).

15. *I centri di vita*

Passiamo ai «Sette» nell'uomo. Corrispondendo analogicamente alla regione planetaria, intermedia fra Terra e Cielo, ciò che gli ermetisti chiamano Spirito – ☿ e ☿ , il «corpo di vita» – presenterà anche corrispondenze e qualificazioni per ciascuno dei pianeti. «Vi sono in noi energie analoghe a queste potenze dei diversi pianeti», insegnava lo stesso Plotino (166). Per tal via si giunge alla dottrina esoterica relativa a sette punti attraverso i quali le forze superiori sboccherebbero nella compagine corporea, divenendo correnti vitali e energie specifiche dell'uomo (167). Ma per via della doppia direzione che ogni punto di transito, o «porta», rende possibile, questi sette centri, che normalmente agiscono nel senso di trasformare in circuiti umani energie non-umane, possono

(164) Quanto ai due aspetti dello stesso settenario superiore, secondo l'aspetto ☉ o ☾ di ciascuno dei sette principî, vi si possono far corrispondere i due cori di dèi, gli uni immobili e fissi (☉), gli altri in movimento (☾) con cui – secondo il *Corpus Hermeticum* (X, 7) – entrano in contatto le anime pervenute dall'immortalità; e i primi costituirebbero «il supremo grado dell'iniziazione gloriosa dell'anima».

(165) Possiamo accennare ad una tavola dell'edizione tedesca del *Crede Mihi* di Northon, nella quale si vede un androgine che *dorme* in un giardino chiuso, e Mercurio in piedi presso di lui. La condizione spirituale opposta è data invece nella tavola del *Rosarium Philosophorum* (*Artis Auriferae*, cit., II, 291), che raffigura l'androgine *sopra* alla Luna (cioè sul Mercurio), con in mano un albero con due coppie di *sette* frutti.

(166) Plotino, *Enneadi*, III, IV, 6.

(167) Su questa base va compresa la distinzione delle energie che, per quanto sempre «immortali» qualunque sia il corpo in cui agiscono, pure sono universali o particolari a seconda che si esercitino in corpi «divini» oppure «mortali», ove prendono aspetto di «sensazioni» (*Corpus Hermeticum*, Κόρη κόσμου, cit., pp. 214-215). Della Riviera (*Il Mondo Magico* cit., p. 19) dice che «la divina virtù, con l'infondersi negli individui di ciascuna specie, a quelli ha dato la vita, l'essere, la forma, e la permanenza: in quel medesimo istante perde la natura sua universale... Laonde vanamente, e inutilmente, fuori del Centro nel Centro contenuto ella vien ricercata».

esser assunti in una opposta funzione, cioè per risalire dall'umano al non-umano, il che equivale al senso dell'anzidetto varcar le sette porte, rompere i sette suggelli, ascendere nelle sette regioni celesti, e cosí via.

Per trovare questo insegnamento in modo completo ed esplicito bisogna rifarsi alla tradizione indú, nella quale i centri son chiamati *cakra* – ruote (in relazione al moto turbinoso delle energie vivificanti che si irradiano da ciascuno di essi) – ma altresí *padma*, cioè loti. Senonché il loto (come nell'ermetismo la *rosa* e, piú in generale, il *fiore*) è un simbolo che si ritrova altresí nelle tradizioni caldaico-egizie e minoiche, ove spesso viene associato alla «chiave di vita», con significato di resurrezione, di palingenesi, di risveglio: il «fiorire» delle sette forme superiori liberate dall'ostruzione che l'umana Terra – il corpo – costituisce loro, è la riconquista dell'essere integrale e primordiale dell'Oro.

Ora, le varietà del simbolismo ermetico-alchèmico dove, in un modo o nell'altro, figurano i Sette, nell'ordine microcosmico sono suscettibili ad esser interpretate alla stregua di una dottrina del genere. Il riferimento a punti determinati del corpo (riferimento in senso non grossolanamente spaziale, ma di «corrispondenza funzionale»), cosí rigoroso in Oriente (168), nell'ermetismo però figura ben di rado. L'indicazione piú esplicita, e abbastanza conforme all'insegnamento indú in proposito, si trova nella quarta delle tavole annesse alla *Theosophia Practica* di Georg Gichtel: vi sono indicate le regioni coronale, frontale, laringea, cardiaca, lombale, ombelicale, sacrale, con gli ideogrammi ermetico-astrologici dei pianeti segnati in un dato punto di ciascuna di dette regioni. Poiché la figura rappresenta l'«uomo terrestre naturale e tenebroso», si tratta del settenario inferiore. Una spirale, in questa stessa figura, parte da Saturno (simbolo della basale condizione corporale e «terrestre» nella quale gli altri principî o pianeti si manifestano) e con moto avvolgente passa per tutti gli altri centri raggiungendo il cuore, ove si vede una serpe attorcigliata intorno al principio Sole ☉: si tratta di una figurazione del processo di «caduta» sviluppantesi fino al vincolo per cui la potenza dell'Io non si manifesta che nella forma volgare, ben lontana dall'Oro vivente o Sole dei Saggi, della personalità umana. Un uguale depotenziamento ha luogo in ciascuno degli altri centri, ad ognuno dei quali, difatti, nella stessa tavola si accompagna il nome di una *passione*. V'è evidentemente equivalenza con la dottrina ellenistica circa la simbolica discesa dell'Anima lungo le sfere planetarie, da ciascuna delle quali essa trae la «veste» di una determinata passione, o qualificazione delle energie secondo il loro ascendente. Il senso interno, è lo stesso: l'alterarsi dei poteri dell'uomo primordiale in oscure energie corporali chiuse nella subcoscienza, e in psicologismi periferici, passivi, staccati dalla spiritualità cosmica, sino allo stato di cui è detto: «Questa anima misera, non conoscendo ciò che è, diviene schiava di corpi di strana forma, in tristi

(168) Cfr. J. Evola, *Lo Yoga della Potenza*, cit., cap. 10.

condizioni, portando il corpo come un peso, non come chi domina, ma come chi è dominato» (169).

Fin d'ora, possiamo invece vedere quale sia la via inversa, data con chiare parole dal *Corpus Hermeticum* (170): staccatasi dalla natura irrazionale, l'Anima ripercorre le sfere planetarie, «svestendosi» di quanto apparteneva a queste, sorpassandole, rinnovando cioè l'audacia anzidetta, del trascendere i signori del Fato, che l'aveva condotta a cadere; giungendo – «vestita del suo solo potere» – all'*ottavo* stato cui è simbolo la regione delle stelle fisse, detta sfera dell'«identità» o dell'«esser sé» – καθ' ἑαυθό – in opposto alle sfere sorpassate che sono dette di «alterazione» o «differenza» – κατὰ τὸ ἕτερον. Là, oltre i Sette, è la sede di «coloro-che-sono» (171) e non piú «divengono». Là si consegue il possesso della Scienza trascendente. Là avviene la «nascita secondo l'essenza» – ἡ οὐσιώδης γένεσις – e il «divenir dio». Ci si trasforma in quegli enti, si diviene essi. Assimilata la «necessità» che regna nelle sfere inferiori alla corrente delle Acque, saranno simboli per questa realizzazione le figure dei «Salvati dalle Acque», di quelli che «camminano sulle Acque» (172), e altresí il «traversare il Mare» o la «corrente» (donde anche tutte le varietà del simbolismo della «navigazione»), e il sospingere a ritroso la corrente. Quest'ultima, secondo il *Corpus Hermeticum*, è la direzione per raggiungere lo stato di «quelli che sono nella Gnosi» – οἱ ἐν γνώσει ὄντες –, «ove nessuno piú si inebria» (173), l'ebrezza qui corrispondendo evidentemente al simbolico sonno, all'oblio, al potere delle acque letee, e via dicendo.

(169) *Corpus Hermeticum*, X, 8.

(170) *Corpus Hermeticum*, I, 22-26, 43.

(171) In alcuni testi la settima sfera, anziché l'ottava, esprime lo stesso significato; in relazione a quanto abbiamo detto nell'introduzione (pp. 40-41), ha particolare significato la definizione del settimo stato, preso in tal senso, come quello di «colui che si tiene in piedi, che si tenne in piedi, che si terrà in piedi» (Ippolito, *Philosophumena*, VI, 13). Alcune convergenze: senso esoterico del *settimo* giorno biblico, di «riposo» (la *pax* iniziatica) dopo gli altri *sei* di lavoro. Horo, il dio che giunge a vincere definitivamente il drago Tifone, è l'*ottavo* figlio di Iside, la quale ricercò le parti virili (la potenza di Osiride) rivestita da *sette* «vesti» *nere*. Osiride, il «maschio primordiale», squartato o mutilato dal drago, reintegrato da Horo, è poi assimilabile al Prajāpati vèdico, che dopo aver create le Acque (Acque = Drago) si assimilò ad esse (dissoluzione) e poi ne uscì sotto forma di germe aureo (*Rg-Veda*, X, 121, I, 7).

(172) Cfr. G. Postel, *Clavis Abscondita*, XV, 16, che parla della «legge di grazia che ritrasse gli uomini dalle Acque del mondo» e si riferisce al simbolo del Cristo, che «cammina sul mare *sorretto dalla sua sola potenza*», espressione identica a quella usata dal *Corpus Hermeticum* per coloro che raggiungono l'ottavo stato.

(173) *Corpus Hermeticum*, VII, 2. Lo stesso simbolismo è frequentissimo in Oriente: cfr. *Dhammapāda*, 86 (ove il traversar la corrente è spiegato come l'oltrepassare il regno della morte), 348, 370 (ove l'asceta che ha superato i «cinque ostacoli» è assimilato a chi ha attraversato l'oceano); *Suttanipāta*, III, 6, 36; *Katha-Upanishad*, I, iii, 2. Il «risalir-corrente» è un'espressione tecnica per quella «purità» del cuore che avvia agli stati senza forma – *arūpa* – (*Dhammapāda*, 218). Gnosticamente, Gesù fu considerato come uno di coloro che «hanno fatto risalire in alto la corrente» (*Philosophumena*, V, 7-8). Cfr. tavola a p. 192 del

16. *I Sette, le Operazioni e lo Specchio*

La dottrina, di cui ora abbiamo dato lo schema, permette di orizzontarsi nei meandri di un simbolismo della letteratura tecnica alchemica che altrimenti è quasi impenetrabile. Noi accompagneremo il lettore in qualcuno di questi meandri, a che si familiarizzi col linguaggio segreto.

Già Ostano (174) parla di *sette* distillazioni necessarie per ottenere da *serpi* del monte Olimpo e di altri monti (175) l'«Acqua divina» che uccide i vivi e risuscita i morti (gli stati profondi dalla coscienza sepolti nella forma terrestre) (176). Lo stesso dirà Raimondo Lullo circa la preparazione dell'acqua-vita che è il «solvente» da usare nell'operazione: «Questo mestruo va *rettificato* [portato da — a | = resurrezione (177)] *sette* volte, gettando ogni volta il residuo» (178). Flamel (179) avverte che per purificare la «testa lebbrosa del corvo», bisogna immergerla *sette* volte nella corrente rigeneratrice del Giordano. Di un non diverso *lavacro* parla Pernety (180) aggiungendo che si tratta del passaggio per i *sette* pianeti, il quale si realizza con *sette* successive operazioni che conducono da differenti stati del Mercurio, simboleggiati dai varî metalli alchemici, sino allo stato di Oro (stato di «coloro-che-sono» di là dalle sfere dell'alterazione e del divenire). Nel *Gran Libro della Natura* si parla di un argine che impe-

Chymica Vannus, cit.: un uomo si accinge ad attraversare un fiume, e sull'altra sponda si vedono esseri «alati» (stati dell'«Aria») – inoltre v'è una nave in rotta verso un *litus secretus*. Le due direzioni simboliche delle Acque son date in un commento gnostico a Omero (*Odissea*, XXIV, 9-12): Oceano, padre degli uomini e degli dèi, ha flusso, e riflusso in senso contrario; volgendo in basso, dà luogo alla generazione degli uomini, volgendo in alto, verso la *pietra bianca* (Leucada), a quella degli dèi, cui viene riferito il «Siete Iddii» e l'«Uomo Androgine che è in ognuno» (*apud* Ippolito, *Philosophumena*, V, 7-8).

(174) M. Berthelot, *Collection des Alchimistes Grecques*, cit., II, 261; III, 250.

(175) Circa il «monte», vedi Parte Seconda, § 9. Le «serpi» qui simboleggiano i poteri esistenti «in seno alla Terra». Stesso simbolismo in una tavola di Abramo il Giudeo (G. de Givry, *Musée*, cit., p. 397): un monte, *sette* caverne, *sette* serpi. In basso, due grifoni che si divorano a vicenda indicano l'antagonismo dei poteri, che già dicemmo dar origine al corpo quale neutralizzazione impietratrice; in alto sulla vetta, un Albero con ramificazioni *auree* e *fiori*, *bianchi* e *rossi* (risvegli in ☿ e ☿).

(176) J. Böhme, *De Signatura Rerum*, XII, 31, dice che le *sette* forme della vita umana vanno prima uccise, e poi destate a nuova vita. Nelle figure di Abramo il Giudeo (G. de Givry, *Musée*, cit., p. 297) l'uccisione ha il simbolo del «massacro degli innocenti»: *sette* fanciulli sono uccisi, e il loro sangue servirà da bagno (da «lavacro») al Re e alla Regina, ☉ e ☽ . Anche nell'alchimia indù si prescrive di «uccidere» sei volte il Mercurio, per poter trasformare il Rame in Oro (P.C. Rây, *History of the Hindu Chemistry*, London-Calcutta, 1902, I, pref. p. 46; II, pref. pp. 39-44).

(177) Vedi § 24.

(178) R. Lullo, *Clavicula*, § XVI; cfr. *Theatrum Chemicum*, IV, 334.

(179)) *Libro di Sinesio*, in G. Salmon, *Bibliothèque des Philosophes chimiques*, cit., II, 190; N. Flamel, *Figure Geroglifiche*, IV, in G. Salmon, *Bibliothèque des Philosophes chimiques*, cit., II, 243 (tr.it.: *Il Libro delle Figure Geroglifiche*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1978 – N.d.C.).

(180) *Dictionnaire*, 301.

disce alle Acque di penetrare in un giardino: argine, che viene scavalcato, guida essendo un fanciullo «non figlio di uomo» che ingiunge: «*Spògliati* dei tuoi abiti», il che si esplicita nei *sette* gradi dell'«espiazione» di cui poi si parla (181). Del pari, nel *Chemische Hochzeit von Christian Rosenkreuz* di J. V. Andreae vediamo che i candidati alle «nozze» debbono superare la prova di *sette* pesi – e *sette*, poi, sono i piani della torre del palazzo reale dove si compie la resurrezione del Re e della Regina (☉ e ☾) (182). *Sette* volte, secondo Filalete, debbono circolare le Colombe di Venere perché «nel numero sette risiede ogni perfezione»; e altrove: «Bisogna purificare il Mercurio almeno *sette* volte. Allora il bagno per il Re è pronto» (183) – col «bagno» ritornando il simbolo del «lavacro» al quale si sottopone chi, *Re* essendo per natura, dovrà di nuovo dominare. Nel *Libro di El Habîr*: «Lavate *sette* volte la calce che non è stata spenta [simbolismo dell'"aridità" bramosa d'Acqua]»; «Vi ordino di operare sulle ceneri [ossia: su ciò che resta dopo l'azione del Fuoco purificatore] facendole cuocere e irrorandole *sette* volte [qui si tratta dell'altra modalità, celeste, dell'Acqua, che agisce nelle "resurrezioni"]... Con questo procedimento le ceneri divengono dolci, buone e belle, e *voi non vi vedrete più la morte*» (184). Il «sette» talvolta passa a indicare periodi di tempo simbolici (giorni, anni ecc.), i quali spesso han riferimento con lo stesso ordine di idee (185).

Le stesse *sette* porte dei Misteri di Mithra si ritrovano nella redazione araba del *Libro di Ostano*: in una visione, successa ad ascesi, digiuno e preghiera, appare all'autore un essere che lo conduce dinanzi a sette *porte* che custodiscono i tesori della Scienza: un animale, le cui parti si divorano a vicenda (lo abbiamo già ricordato al § 8) simboleggia palesemente la brama che si nutre di se stessa stabilendo, con la sua presenza, l'ostacolo alla realizzazione degli stati trascendenti (186). E le sette iniziazioni si ritrovano nel simbolo dei *sette* gradini della Scala dei Saggi, raffigurata in

(181) Tr. it., Atanòr, Todi, 1921, pp. 7-8, 13, 20 – Circa l'Argine, si può riandare alla tradizione già citata (*Philosophumena*, V, 7) che parla di un muro dietro a cui è l'«Uomo interiore», quello che procede dall'«Uomo primordiale celeste, Adamas», caduto in un'opera di argilla e di creta ove «ha dimenticato tutto» (sonno, oblio, ecc.).

(182) Tr. fr., Paris, 1928, p. 36. L'altro settenario, per contro, da Böhme, *De Signatura Rerum*, X, 63, è chiamato «castello diabolico» che il «cavaliere distruggerà nei *sette* regni».

(Cfr. *Manifesti Rosacroce*, a cura di G. de Turris, Edizioni Mediterranee, Roma 1990, che comprende, oltre alle *Nozze Chimiche*, anche la *Fama* e la *Confessio* – N.d.C.).

(183) I. Filalete, *Epistola di Ripley*, cap. LI; *Regulae*, § V.

(184) M. Berthelot, *La Chimie au moyen-âge*, cit., III, 95, 114.

(185) Cfr. anche M. Berthelot, *Collection des Alchimistes Grecques*, cit., II, 287-8, 315, 337; M. Berthelot, *La Chimie au moyen-âge*, cit., II, 37, 38; *Libro di El Habîr*, in M. Berthelot, *La Chimie au moyen-âge*, cit., III, 88.

(186) M. Berthelot, *La Chimie au moyen-âge*, cit., III, 119-120; Cfr. D'Espagnet, *Arcanum Hermeticae Philosophiae Opus*, § 52: «Il giardino delle Esperidi è custodito da un drago orribile: già all'ingresso si presenta una Fontana d'Acqua viva chiarissima che esce da *sette* sorgenti e si spande dappertutto. Fatevi bere il drago per il numero magico *tre* volte *sette* [i sette riferiti ai tre principi] finché, divenuto ebbro, si spogli dalla sua sporca veste».

una tavola dell'*Amphitheatrum Sapientiae Eternae* di Khunrath: opera, nella quale vi è altresí il simbolo di una «cittadella filosofica» a *sette* vertici, cui peraltro corrispondono *sette* operazioni dell'Arte, mentre al centro si trova il Drago, simbolo della «materia prima». Il velo abituale degli enigmi cade poi quasi interamente in questo testo di alchimia mistica siriaca, relativo allo «Specchio» contenuto in un tempio detto appunto «Le Sette Porte»: «Scopo dello specchio non era lasciar che un uomo vi si contemplasse materialmente: poiché appena lasciato lo specchio, egli subito perdeva la memoria della propria imagine. Lo Specchio rappresenta lo Spirito divino. Quando l'Anima vi si guarda, scorge le vergogne che ha in sé, e le rigetta... Purificata, essa imita e prende per modello lo Spirito Santo; diviene essa stessa spirito; possiede la calma e ritorna incessantemente a questo stato superiore, in cui si conosce [il divino] e se ne è conosciuti. Allora, *divenuta senz'ombra*, si sbarazza dai vincoli propri e da quelli che ha in comune col corpo... Che dice infatti la parola dei Filosofi? Conosci te stesso. Essa indica con ciò lo specchio spirituale e intellettuale. Che è dunque questo specchio, se non lo spirito divino primordiale? Quando un uomo vi si guarda e vi si vede, distoglie il viso da tutto ciò che ha nome di dèi e di dèmoni e, congiungendosi con lo Spirito Santo, diviene un uomo perfetto. Vede Dio che è in lui... Questo specchio è posto al di sopra di *sette* porte... che corrispondono ai *sette* cieli, al di sopra di questo mondo sensibile, al di sopra delle dodici case [lo zodiaco, le forze della vitalità animale]... Al disopra di essi esiste quest'Occhio dei sensi invisibili, quest'Occhio dello Spirito, che è presente e che è in ogni luogo. Vi si vede questo Spirito perfetto, nella potenza del quale tutto è compreso» (187).

Riassumendo: Il numero sette nell'ermetismo, conformemente all'insegnamento tradizionale esoterico, esprime forme trascendenti, non-umane di coscienza e di energia che stanno a base delle cose «elementate». La possibilità di un doppio rapporto rispetto ad esse spiega la dottrina dei due settenarî, l'uno legato alla necessità, l'altro risolto nella libertà (188). Lo stato di corporeità fisica in cui si trova l'uomo è legato al mistero di questa differenziazione del settenario e, attraverso i «centri di vita», contiene altresí il doppio potere delle chiavi: dell'«aprire» e del «chiudere», del *solve et coagula* ermetico. Purificazioni, distillazioni, circolazioni, denudamenti, calcinazioni, soluzioni, abluzioni, uccisioni, bagni, rettificazioni e via dicendo, in quanto direttamente o indirettamente collegate al numero sette, esprimono, nella letteratura tecnica ermetica, l'opera applicata ai poteri, per la loro trasposizione da un modo di essere ad un altro modo di essere, «non umano».

(187) M. Berthelot, *La Chimie au moyen-âge*, II, 262-263.

(188) Cfr. *La Vergine del Mondo*, III, 255: «La differenza fra le cose corruttibili e quelle eterne, fra le corporee e le incorporee, è che le une sono soggette alla necessità, le altre esistono liberamente».

Cosí ci vediamo portati dalla parte dottrinale dell'ermetismo a quella pratica. Passeremo anzitutto a precisare un gruppo di idee e di simboli atti a render conto dell'essenza della realizzazione ermetica.

17. *L'Oro dell'Arte*

Una veduta centrale dell'Arte Regale è che l'Ermetista compie certe operazioni, attraverso le quali giunge ad atto e a perfezione una simbolica «materia» che Natura lasciò imperfetta e in potenza – né saprebbe, senza questo soccorso dell'Arte, condurla oltre. Questa idea va riferita a quanto l'uomo comune si trova ad essere quaggiú – ma va anche riferita a quella dignità, «sconosciuta alle razze anteriori», di cui si è già detto e di cui si è già accennata anche la relazione con lo spirito specifico dei «cicli eroici» (188 bis).

Circa il primo punto, si può citare, per tutti, il *De Pharmaco Catholico*: «Natura si riposa e sospende il lavoro nell'Oro [nel senso di "Oro volgare ", interpretabile come lo stato secondo cui la forza solare si trova nell'uomo comune]... Supremo termine di tutti i metalli [di tutte le altre nature differenziatesi dalla "matrice"], piú in alto e oltre il quale natura non può da se stessa portare nessun metallo» (189). Ma «gli uomini possono aiutare la natura e costringerla a fare uno sforzo di là dalle sue produzioni ordinarie» (190) giungendo allo scopo, da Geber detto «il limite estremo»), la «cosa difficile», «la piú lontana che uomo possa desiderare» (191). Negli alchimisti si stabilisce dunque la distinzione fra quell'Oro, che è una produzione *naturale*, e quell'altro, che viene preparato mediante l'*Arte* e che riceve il segno e l'impronta dei «Maestri del Potere» (192). Per allegorie, Filalete dice perciò che se il Mercurio lo si trova presso i venditori, il Sole o Oro è «*una conseguenza della nostra operazione e del nostro lavoro*»; e chi non sa questo, non «*conosce ancora il soggetto della nostra opera segreta*» (193). Come lo si è rilevato al principio, l'Arte ermetica non è intesa a scoprire l'Oro, ma a fabbricarlo.

Presso a questo tema generale, si tratta di render conto del senso delle espressioni di «morte e resurrezione», «uccidere il vivo, vivificare il morto» e simili, che sono parimenti dei motivi ricorrenti dell'ermetismo.

(188 bis) Cfr. J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, cit., Parte Prima; ma anche *Il mistero del Graal*, cit., cap. 6 (N.d.C.).

(189) *De Pharmaco Catholico*, IV, 2.

(190) G. Salmon, Introduzione alla *Bibliothèque des Philosophes chimiques*, cit., p. III. Cfr. *Trionfo Ermetico*, in *Bibliothèque des Philosophes chimiques*, cit., III, 243.

(191) *Libro della Misericordia*, in M. Berthelot, *La Chimie au moyen-âge*, cit., III, 188, 185.

(192) *Testi siriaci*, in M. Berthelot, *La Chimie au moyen-âge*, cit., II, 121.

(193) *Introitus Apertus* , cap. XVIII.

18. *L'ombra, le ceneri, le superfluità*

Per far risorgere il vivo, occorre che il morto muoia. Il simbolismo della morte, in generale, è riconducibile a quello stesso, già chiarito, del «sonno», e siccome questo ha per senso lo stato della coscienza comune che ha base nel corpo, sembrerebbe affermarsi l'idea – piú soteriologico-religiosa che iniziatica – del corpo quale male, caduta e negazione dello spirito.

A dir il vero, accenni in tal senso non mancano. Nello stesso *Corpus Hermeticum* – per cominciare da esso – il corpo è detto fardello e prigione. Da esso, ogni anima è appesantita e incatenata: «pur sotto questo involucro, essa lotta e pensa – ma non sono i pensieri che essa avrebbe se fosse slacciata dal corpo»; invece delle «energie», essa conosce solo le sensazioni e le *passioni* che ne procedono attraverso il corpo. Per cui, come condizione antecedente al conseguimento dell'illuminazione, della gnosi, si indica l'odio pel corpo e si dice: «Anzitutto devi strappare questa veste che porti, questa *veste* d'ignoranza, principio d'ogni male, catena di corruzione, viluppo *tenebroso, morte* vivente, cadavere sensibile, *tomba* che trascini con te, ladro nella tua stessa dimora che attraverso ciò che ama ti odia, che attraverso ciò che odia ti usa malizia» (194). Qui, in ogni caso, i simboli di «veste», «tomba», «morte» «oscurità» («ombra») sono dati apertamente proprio nel senso che bisogna attribuirvi quando appaiono negli enigmi della letteratura tecnica alchemica.

Ecco alcune corrispondenze circa l'«ombra»: «I corpi [nel senso dei soggetti, su cui l'opera si eserciterà] hanno tutti un'*ombra* e una sostanza *nera* che va estratta» (195). Agathodaimon, circa il simbolico Rame – il «metallo» rosseggiante piú prossimo ad esser trasmutato in Oro – dice: «L'anima è la parte piú sottile, cioè lo spirito tintoriale [che, al pari di una tintura, diffonde in tutte le parti il proprio "colore"]; il Corpo è la cosa pesante e terrestre dotata d'*ombra*» (196). Zosimo perciò esorta ad operare sino a che il Rame non abbia piú ombra (197): «Scacciate l'*ombra* dal Rame» ripetono gli Arabi (198). Il Rame è stato reso bianco [passaggio alla coscienza di ☿] e liberato dall'ombra... Spogliato dal suo color *nero, ha abbandonato il suo corpo spesso e pesante*» (199). Comario quasi riproduce l'espressione del *Corpus Hermeticum* parlando di uno «spirito

(194) *La Vergine del Mondo* (testo in Mead, pp. 214-215); *Corpus Hermeticum*, IV, 5; VII, 2.

(195) *Libro di Cratès*, in M. Berthelot, *La Chimie au moyen-âge*, cit., III, 55.

(196) Stefanio (in M. Berthelot, *La Chimie au moyen-âge*, cit., I, 261), cfr. nota a B. Trevisano, *De la Philosophie naturelle des Métaux*, in G. Salmon, *Bibliothèque des Philosophes chimiques*, cit., II, 389: «L'ombra del Sole è la *corporeità* dell'Oro».

(197) M. Berthelot, *Collection des Alchimistes Grecques*, cit., III, 133; cfr. *Testi pseudemocritei*, III, 45, 49; Pelagio, in M. Berthelot, *Collection des Alchimistes Grecques*, cit., 246-7.

(198) M. Berthelot, *La Chimie au moyen-âge*, cit., II, 141.

(199) M. Berthelot, *Collection des Alchimistes Grecques*, cit., II, 454, 459.

tenebroso» che opprime i corpi. Egli dice: «Corpo [nel senso primordiale], Spirito e Anima sono indeboliti a causa dell'ombra caduta su di essi» (200). Pelagio testimonia che solo quando il Rame è divenuto *senz'ombra* esso può «tingere» ogni specie di corpi, cosa che, come vedremo, coincide piú o meno con lo scopo dell'Arte (201). Ancora piú esplicito, il Cosmopolita dice che si tratta di diradare le *tenebre* e di giungere a vedere quella Luce della Natura, che sfugge ai nostri occhi, inquantoché per i nostri occhi il *corpo* è *l'ombra della natura* (202).

Questi accenni, se non fossero condizionati da nessun significato ulteriore, dal punto di vista iniziatico avrebbero un carattere sospetto. Poiché il corpo, in senso lato, è espressione e, simultaneamente, base dell'individuazione, si tratta di superare una concezione evasionistica e mistico-panteistica di pertinenza piú al mondo delle religioni che non a quello delle iniziazioni. Senonché nella dottrina ermetica è ritrovabile anche una serie di espressioni di spirito molto diverso.

Difatti, che senso potrebbe avere, per noi che sappiamo cosa sia il «Sale», massime come queste del *De Pharmaco Catholico*: «Senza Sale non si farebbe Pietra Filosofale» e «Sale metallico è Pietra Filosofale»? Sulla base del simbolismo delle «distillazioni», le *feccie* sono quel che rimane una volta che lo spirito sia stato tolto – sono cioè il *corpo*, al quale si rifà altresí, in una delle sue possibili accezioni, il simbolo delle «ceneri», per via dell'analogia, del loro essere un residuo senza piú Fuoco. Ma ecco che «feccie», «ceneri» ed altre «superfluità» vengono considerate cose preziose che il «Figlio dell'Arte» ben si deve guardare dal disprezzare e dal gittar via, perché proprio con esse, si dichiara, si fa l'Oro, o sono esse stesse l'Oro – quello vero, l'«Oro dei Filosofi», e non l'Oro «volgare». «Nella cenere che rimane in fondo al sepolcro – dice per esempio Artefio (203) – si trova il diadema del nostro Re». E D'Espagnet: «La terra che si trova in fondo al vaso è la vera miniera dell'Oro dei Filosofi, del Fuoco della natura e del Fuoco celeste» (204). Da Zosimo il residuo delle materie bruciate, cioè la «scoria», è chiamato «potere del tutto – παντὸς ἐνέργεια» – ed egli aggiunge: «Sappiate che le scorie costituiscono tutto il mistero: per cui gli Antichi parlano del Piombo nero, che è la base della sostanza» (205). Si sa che un tale Piombo corrisponde alla «Pietra *nera* sacra» che, secondo Giovanni l'Alchimista (206) conferisce ai Maestri «l'abilità»; corrisponde a Saturno, sul quale Böhme dice: «Il paradiso è ancora in questo mondo, ma l'uomo ne è lontano, finché non si rigeneri... Ed ecco l'*Oro nascosto in*

(200) M. Berthelot, *Collection des Alchimistes Grecques*, cit., II, 296.
(201) M. Berthelot, *Collection des Alchimistes Grecques*, cit., II, 257.
(202) *Novum Lumen Chemicum*, Venezia, 1644, p. 65.
(203) *Libro di Artefio*, in G. Salmon, *Bibliothèque des Philosophes chimiques*, cit., II, 169.
(204) *Arcanum Hermeticae Philosophiae Opus*, §§ 122-123.
(205) M. Berthelot, *Collection des Alchimistes Grecques*, cit., II, 99, 218, 223.
(206) M. Berthelot, *Collection des Alchimistes Grecques*, cit.,II, 265.

Saturno» (207); corrisponde alla Terra, circa la quale si può citare il *Trionfo Ermetico*: «Quando con la distillazione traiamo l'Acqua, che è l'Anima, e lo Spirito [qui l'Acqua è usata come un simbolo complessivo per tutto ciò che non è Terra], il Corpo resta in fondo al vaso, come una *Terra* morta nera e fecciosa, che tuttavia non va disprezzata... Le superfluità della Terra si convertono in una vera essenza e chi pretende separare qualcosa dal nostro soggetto non sa nulla di Filosofia [ermetica]» (208) – e citiamo altresí il detto della *Tabula Smaragdina*: «La potenza del Telesma non è completa se non è convertita in *Terra*». Si potrebbero, ancora ricordare Olimpiodoro: «Le scorie e le ceneri sono l'oracolo rivelato dai dèmoni»; il *Libro di El Habîr* (209): «Il Rosso [cioè lo stato ultimo del processo, corrispondente a ☉ e 🜍] non esiste e non appare che in queste ceneri preziose»; e cosí via.

Altri simboli hanno questo stesso significato. Associato il Corpo all'Oro, ad esso si attribuisce il valore di *Maschio* (210), E ancora: «Chi per fare il Magistero cercherà altra cosa fuor che questa *Pietra* farà come chi volesse salire su per una scala senza gradini, e ciò essendo impossibile, costui cadrebbe con la testa in giú» (211). Similmente, Della Riviera fa derivare l'«Heroe Magico», attraverso «Hera», dalla *Terra*, data dal *Chymica Vannus* come l'«uovo della Fenice» (212).

Contro l'idea, che quell'individuazione, che poggia sul corpo (la Pietra Nera è la «base della sostanza») debba venire promiscuamente dissolta nel Tutto, vi sono testimonianze anche di un altro ordine. Dell'Acqua Divina è detto che essa «dissolve e rincrudisce i metalli, *conservandoli però sempre nella loro stessa specie* [cioè nella loro individualità]... senza che questi corpi siano menomamente distrutti, se non per ricevere una forma e una generazione nuova, piú nobile ed eccellente di quella che avevano prima» (213). Non si tratta «di distruzione, ma di miglioramento», dichiara *Filum Ariadnae* (214): «Questa è chiamata trasformazione dei metalli impropriamente, perché in verità è purgazione, fissazione, tintura e perfezione dei metalli imperfetti». E se l'«Oro nostro non è l'Oro volgare, tuttavia esso si trova nell'Oro volgare»: frutto del «nostro lavoro, voi pote-

(207) *De Signatura Rerum*, VIII, 47-48.

(208) G. Salmon, *Bibliothèque des Philosophes chimiques*, cit., III, 302.

(209) M. Berthelot, *La Chimie au moyen-âge*, cit., III, 96, 114.

(210) Cfr. I. Filalete, *Regulae*, III: «Oltre l'Oro, *che è il Corpo* e che fa da *maschio* nella nostra Opera», occorre lo Spirito, ecc.

(211) *Colloquio di Morieno col re Kalid*, in G. Salmon, *Bibliothèque des Philosophes chimiques*, cit., I, 85.

(212) *Chymica Vannus*, pp. 279, 281. Cfr. Braccesco, *La Espositione*, f. 79*a*: «Gli raggi de' corpi celesti in nullo de gli Elementi si uniscono con tanta virtù et possanza quanto nella *Terra*, perché essa è il proprio et fermo retinacolo delle virtù celesti, et centro delle sue sphere».

(213) *Libro di Artefio*, 121.

(214) *Filum Ariadnae*, 38, 46.

te nondimeno estrarlo dall'Oro e dall'Argento ordinarî» (215). Già in Pelagio e nella *Lettera di Iside ad Horo*, è detto che l'Oro è la semente dell'Oro: come chi semina grano, fa nascere e poi raccoglie grano (216). Le «specie» sono dunque conservate. Resta una continuità. Resta la modalità centrale di ☉ (che nella sua forma volgare si manifesta come l'umana personalità): l'operazione non la «altera» (216 bis).

Questo significato si ritrova nel simbolismo delle *circolazioni*. Il «vaso» dove si compie l'opera – l'*aludel*, l'*athanor* – deve esser ermeticamente chiuso sino al compimento della Grande Opera – tale è la prescrizione di tutti gli autori. Accade allora che la parte sottile del «composto», chiamata anche «angelo» (217), sotto l'ardore igneo si separa da quella spessa e corporale, senza però poter fuggire; urtando contro la parete superiore del vaso chiuso essa è costretta a condensarsi di nuovo e a tornare in basso, come un «distillato» che reagirà sul residuo e lo trasformerà. *È un principio fondamentale dell'Arte che lo Spirito non debba volare e fuggire pena il fallimento di ciò a cui si tende.* Artefio: «Non lasciar esalare lo Spirito, perché se uscisse dal vaso la tua opera ne andrebbe del tutto distrutta» (218). Tale è la ragione per cui si sconsigliano i Fuochi troppo violenti: la forza degli spiriti potrebbe rompere il vaso, e tutto sarebbe perduto senza alcun profitto (219) – e per cui altri insiste sullo spessore del vetro del matraccio e sulla sua perfetta, «ermetica» chiusura. Si prescrive di soccorrere prontamente il Corpo quando, per l'allentarsi del vincolo, l'Anima si dilata: altrimenti «l'Anima abbandonerà questa terrestre compagine per risolversi in altro elemento» (220) – cosa dunque, che non appare corrispondere allo scopo perseguito. In modo analogo si esprime Zaccaria: «Bisogna esser accorti e vigilanti per non mancare la propria ora nella nascita della nostra Acqua Mercuriale, al fine di congiungerla col suo corpo, che fin qui abbiamo chiamato lievito, e che ora chiameremo *Veleno*» (221) – l'espressione «veleno» qui essendo da riferire al punto in

(215) I. Filalete, *Introitus apertus*, capp. XVIII, XIX.

(216) Cfr. M. Berthelot, *Collection des Alchimistes Grecques*, cit., III, 34; II, 258; *Libro di El Habîr*, in M. Berthelot, *La Chimie au moyen-âge*, cit., III, 115.

(216 bis) Il problema della inalterabilità e nel «non dissolvimento nel tutto» della personalità sarà centrale nella critica al neo-spiritualismo (*Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo* [1932], Edizioni Mediterranee, Roma³, 1972), nell'elaborazione della teoria magnetica del sesso (*Metafisica del sesso* [1958], Edizioni Mediterranee, Roma³, 1994), e nella visione dell'«uomo differenziato». di *Cavalcare la tigre* (1961), Edizioni Mediterranee, Roma⁵, 1995 (N.d.C.).

(217) Cfr. A.J. Pernety, *Dictionnaire*, 33.

(218) *Libro di Artefio*, 157; I. Filalete, *Introitus apertus*, cap. XVII.

(219) *Filum Ariadnae*, 82-83; *Libro di El Habîr*, 104.

(220) *De Pharmaco Catholico*, II, 3-4; cfr. III, 4. Insegnamento equivalente: «State attenti soprattutto a che le Acque del diluvio non soffochino il Fuoco della Terra» (*Trionfo Ermetico*, 306). Cfr. *Dialogo di Maria e Aros*, in G. Salmon, *Bibliothèque des Philosophes chimiques*, cit., I, 79.

(221) Zaccaria, *De la Philosophie naturelle des Métaux*, II, 534. Cfr. *Turba*, II, 7.

cui il principio in opera si manifesta come una forza trascendente e dissolvente rispetto agli stati individuati. E Böhme: «Se lo Spirito fugge dalla prigione, chiudetelo di nuovo in essa» (222).

19. *L'incesto filosofale*

Sulla base di tutto ciò possiamo fissare nel modo seguente il senso complessivo dell'impresa ermetica:

1) È possibile far passare la coscienza da uno stato individuato (cui è condizione il corpo = Io ☉ come «Oro volgare») ad uno stato non-individuato, informe (Acque, Solvente, Mercurio, ecc.). Simboli: liquefazione, fusione, dissoluzione, soluzione, discioglimento ecc. (223).

2) È possibile affrontare questa trasformazione in due modi distinti, attivamente o passivamente, da superante o da superato, secondo 🜍 ovvero secondo ☿ .

Questa alternativa contrassegna la differenza esistente, in via di principio, fra misticismo e iniziazione. Nel primo caso una specie di una promiscua, estatica non-differenza, appare come lo scopo, come il punto di arrivo e di salute. Nel secondo caso l'«apertura» è invece da riferirsi ad uno stato nel quale rinasce e si riafferma individuativamente lo stesso principio ☉ già manifestatosi come l'Io del corpo umano «coperto d'ombra».

Per la definitiva conferma, che lo spirito della realizzazione ermetica corrisponde a questa seconda possibilità, sarà decisivo l'esame di un gruppo di allegorie, che nei testi riguardano rapporti simbolici fra Madre e Figlio, fra Femina e Maschio.

Cominciamo con la massima di Filalete, che «il fisso diviene volatile per un qualche tempo, onde ereditare una piú nobile qualità che serve poi a fissare lo stesso volatile» (224). Qui il «volatile» – in equivalenza con la Madre, la Donna, le Acque, la Luna, ecc. – sta a significare lo *Spiritus Mundi*, la Forza-Vita universale; e il «fisso» – in equivalenza col Figlio, col Maschio, col Fuoco, col Sole, con la Pietra *Rossa*, ecc. – sta invece a significare l'Io, la personalità, l'Anima (225).

In genere, opinione concorde di tutti i Filosofi Ermetici è che deve

(222) *Morgenröte*, X, 50.

(223) Questi ultimi termini nel gergo alchemico vanno presi nel doppio senso, che include quello che hanno in espressioni come «*soluzione* di un problema», e «*disciogliersi* da un vincolo».

(224) *Introitus apertus*, cap. I.

(225) Il proprio dei simboli è di comprendere significati talvolta assai diversi, che però non si contraddicono, ma derivano da punti di vista assai differenti. Cosí il «fisso» può simboleggiare il corpo in rapporto alla «volatilità» e alla sottigliezza dei principî vitali; simultaneamente – come qui – può invece esprimere l'Anima, considerata nella sua stabilità e nella sua identità, nel suo costituire un punto fermo ed un centro di contro alla Vita universale nelle sue indeterminate possibilità od anche al divenire degli elementi.

intervenire sí una «mortificazione», un dissolversi nelle Acque, uno scomparire nel grembo della Madre che divora o uccide il Figlio, un dominio della Femina sul Maschio, della Luna sul Sole, del volatile sul fisso, e via dicendo – ma tutto ciò esclusivamente al titolo di cosa volta a reintegrare la potenza del Figlio, e far sí che poi quest'ultimo possa riaffermarsi su chi prima l'aveva dominato e «dissolto», e rendersi «piú perfetto e piú grande dei suoi genitori».

Ecco dunque che D'Espagnet dice: «La Femina prende dapprima il sopravvento sul Maschio e lo domina, sí da trasmutarlo nella propria natura. Allora il Maschio riprende vigore e guadagna a sua volta il sopravvento, la domina e la rende simile a lui» (226). E la *Turba Philosophorum*: «La Madre genera il Figlio e il Figlio genera la Madre e l'uccide» (227). Analoghe espressioni in altri testi: «Quando mi trovo fra le braccia di mia Madre, congiunto con la sua sostanza, la trattengo, l'arresto e la fisso» (228). «L'Acqua, o Mercurio, è la Madre che va messa e suggellata nel ventre del Figlio, cioè del Sole, che è venuto da quest'Acqua» (229). «Bisogna far montare la Femina sul Maschio e poi il Maschio sulla Femina» (230). E Flamel: «Una volta che il Fanciullo [creato dall'Arte] è divenuto forte e robusto, tanto da poter combattere contro Acqua e Fuoco [qui, ci si deve riferire alla forza che si desta nei risvegli di ☿ e ☿ : vedi più avanti, Parte seconda, § 4 e 18], egli metterà nel proprio ventre la Madre che lo aveva partorito» (231). E cosi via.

Di particolare importanza sono le forme di questo ciclo di allegorie, ove la Madre – la sostanza prima di ogni «metallo» o essere individuale – diviene la *sposa* di suo Figlio: dicendoci esso chiaramente circa la parte e il significato attribuiti dalla tradizione ermetica alla dignità maschia di chi volge alla realizzazione. Ma anche le altre forme dell'allegoria sono interessanti, là dove ci *danno ciò che può essere espressione della soluzione mistico-religiosa o panteistica nel simbolo di rapporti contro natura*: gli stati in cui la forza-sostanza universale, la «Vita una», è in dominio sulla personalità equivalgono alla Donna che possiede l'Uomo, al Figlio che è ripreso nel ventre della Madre, al domestico che è in stato di potere sul suo padrone, «a lui superiore in tutto» (232), e via dicendo.

Nell'ermetismo questi stati non costituiscono che fasi di passaggio: subito dopo si stabiliscono i rapporti giusti, quelli che natura vuole: dopo il

(226) *Apud* A.J. Pernety, *Dictionnaire*, 220.
(227) *Turba Philosophorum*, II, 19. Cfr. l'appendice, nota come *Epistola ad Aristeo*.
(228) *Sette Capitoli d'Ermete*, § VI.
(229) *Libro di Artefio*, 131.
(230) *Libro di Sinesio*, in G. Salmon, *Bibliothèque des Philosophes chimiques*, cit., II, 180.
(231) *Figure Geroglifiche*, 244.
(232) A.J. Pernety, *Dictionnaire*, 449.

solve – dopo il «contatto» – il *coagula*. Da tutto ciò lo spirito affermativo, «magico», dell'ermetismo per quel che riguarda la stessa tecnica risulta confermato nei termini piú distinti.

Tuttavia la quistione centrale non è ancora sufficientemente chiarita. Questo «fissar» la Femina o posseder la Madre d'ogni creatura, per poi ricondurre la «natura che gode di se stessa» alla «natura che domina se stessa» propria al maschio, in ultima analisi – al pari dell'equivalente simbolo della presa sull'Albero di Vita – non esprime forse l'atto stesso di una individuazione il cui risultato, come si è visto, è il Corpo? E non ci troveremmo allora in un circolo vizioso? Difatti i testi pongono il corpo come centro della vita volgare coperta d'ombra e di morte, da sorpassare; il corpo però torna a presentarsi quale effetto necessario del *coagula* che invece è il termine della Grande Opera. Non può dunque trattarsi della stessa cosa, la corporeità nell'un caso e nell'altro non può avere lo stesso senso, e il problema che dunque ci si pone è di determinare ciò che costituisce la differenza.

20. *La «tomba» e la «sete»*

Anche per questo punto la chiave migliore la si trova nel *Corpus Hermeticum*, in un testo già citato appunto in relazione all'avventura di chi volle andar oltre i sette cerchi della necessità (cfr. § 14).

Non il fatto «individuazione» e «corpo» in se stesso – ossia come qualificazione e organizzazione di ciò che è indifferenziato e indistinto, come atto di un principio attivo, 🜍 o ☉ o ♈, che reagisce sull'Umidità Mercuriale e la «coagula» in una figura, segno del suo potere – bensí un *determinato rapporto* rispetto all'individuazione ed al corpo sarebbe ciò che giustifica le già riferite espressioni negative, di colorito mistico-soteriologico, che si trovano nella tradizione ermetica. E *un tale rapporto sarebbe quello corrispondente ad uno stato di «amore» – in senso di «identificazione» e di «amalgamazione» (dunque nello stesso senso del potere che secondo le dottrine indú hanno la «sete» e la «brama»)* (232 bis) – *appunto rispetto al corpo e all'individuazione*. Tale stato fa sí che le Acque penetrino con una «umidità superflua» nel principio solare, lo ledano, lo inebbrino, lo ottenebrino, lo trasportino: lo conducano a immergersi e ad immedesimarsi in ciò che già ricevette impressa la forma del suo dominio, a *fissarvisi* e a non distinguersene piú, partecipando in tutto e per tutto della natura di esso; decadendo dalla sua natura propria; divenendo, per cosí dire, l'imagine di se stesso, imagine che, come tale, subisce la

(232 bis) Cfr. J. Evola, *La Dottrina del Risveglio*, cit., e *Lo Yoga della Potenza*, cit., (N.d.C.).

condizione di ciò in cui si manifesta. Un siffatto avvenimento ci si presenta immediatamente quale senso interno del *mito di Narciso*: Narciso è condotto alla «morte» nelle «Acque» dalla passione destatagli dalla sua propria imagine, riflessa nelle stesse Acque – e questa «morte» è la sostanza di ciò che, per gli uomini legati dal desiderio al mondo dei corpi e del divenire, vale come vita.

Nell'Introduzione (p. 40), abbiamo citato un testo gnostico, dove ritroviamo gli stessi simboli: nello stato intermedio, antecedente alla sua reintegrazione, è detto dell'Uomo Primordiale che egli «si tiene in piedi quaggiù, *essendo stato generato dall'imagine [riflessa] nella fiumana delle Acque*». In un testo consimile si legge: «Rivestita da una *forma acquea*, essa [l'Anima] soffre... schiava della morte» (233). Che poi l'Acqua sia direttamente, sia come Mercurio, nell'ermetismo sotto un certo riguardo venga compresa quale fame, brama, sete consumante, lo si è già visto; e che il mito narcissico faccia altresì parte della tradizione ermetica, risulta dal passo suaccennato, nel quale è altresì data la sua significazione metafisica. Nel *Corpus Hermeticum* (I, 12-15), dunque, si parla di «una forma di meravigliosa bellezza in cui tutte le energie dei *sette* dominî erano unite alla forma divina»; vi è riferimento ad una visione di essa nell'Acqua e nell'*Ombra* sulla *Terra*, e ad un «amore» che si manifesta nella «natura»; si racconta quindi che lo stesso Uomo Primordiale, «percependo nell'Acqua il riflesso della propria forma, fu preso da desiderio per essa e volle possederla. L'atto seguí al desiderio e la forma irrazionale fu concepita. La natura si impossessò del suo amante avviluppandolo strettamente – ed essi si unirono in un mutuo amore». Da qui la «caduta» generatrice del «sonno», la soggiacenza al vincolo della legge cosmica, o ἁρμονία, da parte di chi per propria natura ad essa era superiore (vedi § 14). Appunto a questa situazione va riportato quanto – come impietramento, trasformazione delle «energie» in sensazioni e passioni, «metallità» coperte d'«ombra» e di «lebbra», stato di tacitazione o stato «volgare» dei poteri profondi e dei principî nell'uomo, coscienza esterna legata al mondo fisico attraverso il cervello, ecc. – fu riferito al sortilegio della terrestrità (234), «L'uomo», dice Böhme (235), «morí secondo l'essenza celeste divina [della quale egli altrove parla come del "nobile *Oro* della corporeità celeste"], perché il

(233) *Apud* Ippolito, *Philosophumena*, V, 10.

(234) Un passo di Plotino (*Enneadi*, VI, IV, 14) chiarisce l'insegnamento: «All'Uomo di lassù è accaduto di voler essere, in più, un altro uomo, e trovandocisi... si è aggiunto a noi, e noi a lui... Come da una voce e da una parola unica l'orecchio che ascolta e riceve ne fa nascere un'altra altrove, giacché da quella forza attiva [della parola pronunciante] nasce una audizione che ha presente in sé questa forza nella [sua] azione; così pure, noi siamo divenuti i due insieme, non [più] da una parte ciò che eravamo, dall'altra ciò che si è aggiunto: solo che quell'Uomo di lassù è *addormentato e come non presente*». Circa la corrispondenza di questo mito nell'insegnamento buddhistico, cfr. la nostra opera *La Dottrina del Risveglio*, cit.

(235) *De Signatura Rerum*, XIV, 6; XV, 6-8; IV, 28; V, 15.

desiderio interno, sorto dal centro igneo (236)... volgeva verso la nascita temporale esteriore. Cosí nell'uomo l'essenza divina, o corporeità interiore, divenne la morte». Lo stesso autore passa quindi al simbolismo alchemico di Saturno, sul quale torneremo, e dice che il corpo, da allora, giace in Saturno ravvolto in misere vesti; che il Fanciullo d'Oro viene ricoperto da Saturno con un manto *nero*. È la «tomba di Osiride», il corpo divenuto il «sepolcro» del Vivente. La violenza primordiale fatta all'Albero costituisce la corporeità, in senso trascendente – in quello, per cui il corpo è identificato o associato a Solfo, Fuoco e Oro divino. Il simbolo dell'Uomo trascendente vi si riferisce: è l'Individuo Assoluto (236 bis). Ma quando la veemenza delle Acque primordiali reinsorge, arrestando il processo, allora è Attis, come «spiga falciata ancor verde», è la morte prematura, la mutilazione, onde Attis è sterile, ἄκαρπος. Questo è il mistero del corpo in cui l'uomo si trova quaggiú. – Non per aver voluto possedere le «donne», ma per averle «desiderate» gli Angeli caddero: fu la brama ignea sprigionatasi in Adamo, secondo Gichtel (237) ciò che gli sottrasse la sposa Sophia, ossia che lo separò dalla Vita e dalla potenza (238).

La difficoltà incontrata dunque si chiarisce. *Nell'ermetismo non si tratta mai di uno staccarsi dal Corpo per evadere (gli «spiriti» non debbono fuggire, l'Anima non si deve sciogliere in Aria, ecc.), sí invece per ripristinare un rapporto causale e dominatore del principio solare, privo di passione, rispetto a ciò a cui esso ha dato forma, e che allora gli si apre nei suoi poteri piú profondi e non umani tanto da subire esso stesso*

(236) In Adamo – dice Böhme (*Morgenröte*, XI, 62) – fu il Nitro, cioè la forza attiva dell'individuazione, a combattere contro la «Fontana di Vita».

(236 bis) Il riferimento non è solo alle opere filosofiche (*Teoria* del 1927 e *Fenomenologia dell'Individuo assoluto* del 1930 – ora Edizioni Mediterranee 1973 e 1974) ma al tema dell'Io, affrontato nelle pagine precedenti, e filo conduttore di tutta l'opera evoliana (N.d.C.).

(237) G. Gichtel, *Theosophia Practica*, I, 19-20; III, 66-70; VI, 45-46. Il simbolismo del *magnete* in alcuni casi può applicarsi al potere del Corpo che ha attirato l'Anima, legandola a sé. Lo stato risultante equivale all'*ahamkāra* della tradizione indù, per via del quale, fra l'altro, l'Io fa sue condizioni che gli vengono dal corpo.

(238) Una relazione fra la «sete» o «brama» e l'infelice esito di un'avventura «titanica», si può trovarla nell'orfismo. L'inscrizione della *Lamina Turii II* reca: «Son della vostra stirpe beata [urania – ἐμοί γένος οὐράνιον, *Lamina Petelia*]. Ma la Moira e il balenar della folgore mi abbatté *inaridendomi*». Si tratta della folgorazione subita dai Titani da parte di Zeus e l'«aridità» si lega alla «*sete* che mi arde e consuma» della *Lamina Petelia* e che solo dalle *Acque* di Mnemosine, riservate agli iniziati, può esser spenta. Metafisicamente, interpretando tale sete come desiderio, si dovrebbe però dire che essa non è tanto l'effetto, quanto la causa, dell'esser i Titani travolti dalla folgore. Ora, si deve rilevare che la «purificazione» ermetica, la quale riporta agli stati primordiali, da cui si è decaduti, talvolta è anche chiamata *fulminazione* (cfr. per esempio, A.J. Pernety, *Dictionnaire*, 175); che il risveglio del potere centrale che agisce nella Grande Opera è paragonato spesso ad una *folgore* che subitamente distrugge ogni «metallo imperfetto» – cioè ogni essenza individuale non qualificata per superare la prova, che ora essa affronta per la seconda volta.

una rinascita. Da ciò segue, nell'ermetismo, un «realismo trascendentale» col quale il capovolgimento di valori proprio al linguaggio mistico assume un significato diverso e tutto particolare.

Nell'«imagine generata dalle Acque» l'Uomo Primordiale si «tiene in piedi», ma questo non è che il tenersi in piedi di uno spettro. Identificatosi al corpo, l'uomo ne subisce la condizione. Tutte le sue facoltà di veglia, invece di star *prima* del corpo, stanno *dopo* di esso, e cosí non producono che riflessi esterioristici di tutto ciò con cui egli entra in contatto. Da questo punto di vista, Böhme dice giustamente che in quell'«Angelo tramortito», che è l'uomo, il *corpo genera l'Anima*; che la carne, pur non essendo spirito, è la *madre* dello spirito (239). Si tratta, peraltro, dell'Anima e dello Spirito dei «morti», rispetto ai quali il punto di vista di ciò che nei moderni è il materialismo è quello piú vero. La «spiritualità» dell'«uomo psicologico» è inessenziale, contingente – sono fin troppe le circostanze che ci dicono di questa contingenza, della dipendenza delle «facoltà superiori» e della stessa coscienza individuale dal corpo. Qui, il corpo sta veramente alla radice e alla base dell'Anima e delle sue facoltà: non che esso le produca senz'altro, ma quasi come accade in un tamburo che, pur non producendo da sé il suono, resta la condizione per il manifestarsi di esso. Del pari, subentrata l'identificazione, la vita, la conoscenza e l'autocoscienza non si destano nell'uomo che *attraverso* la realtà corporea.

Questa realtà, occultamente, ermeticamente considerata, è il luogo in cui i metalli che sembrano nobili, ma sono invece vili, in cui gli elementi che sembrano viventi, ma sono invece morti e sterili e disdegnati dai Saggi, si trovano nella loro vera natura – quella della corporeità primordiale – salvo una certa impurità, ombra o acquosità, da cui è possibile sbarazzarli.

Tale è la chiave di tutte quelle espressioni alchemiche che per simboli proclamano la superiorità del Corpo, lo additano come la vera materia dell'Opera e come la miniera dell'Oro. Ecco che il *De Pharmaco* esorta l'alchimista a non volare in alto, nei cieli, ma a cercar nell'*humus*, nella «Terra». Ecco che la Pietra cosí apostrofa le personificazioni delle facoltà volgari: «Tu non sei quell'Oro, di cui parlano i Filosofi, ma quest'Oro è invece in seno a me nascosto... La tua Anima [cioè: il tuo principio "vivente"] risiede costantemente in me, ed è piú stabile e piú fissa di quel che tu non sia... Senza di me, non è possibile far Oro e Argento perfetti... né voi potete elevarvi oltre lo stato in cui natura vi ha messi» (240). E Zaccaria: «Il Corpo ha una forza maggiore che non i due fratelli, che si chiamano Spirito e Anima», aggiungendo che, quando «ciò che era occulto si fa manifesto», il Corpo ha potere di render fissa l'anima e di ridurla alla pro-

(239) *Morgenröte*, XVI, 5; XXI, 69.

(240) *Trionfo Ermetico*, in G. Salmon, *Bibliothèque des Philosophes chimiques*, cit., III, 185, 201. Cfr. anche il *Dialogo* che segue al testo, là dove si parla delle tre specie di Oro: III, 231 sgg.

pria natura, «che è di essere fatta d'Oro» (241). «Occorre animare il corpo morto e risuscitarlo», dice Alberto Magno (242), «per moltiplicare la sua potenza all'infinito». Per altre citazioni dello stesso spirito non vi sarebbe che l'imbarazzo della scelta (243). «Osiride è Piombo e Solfo – Όσιρὶς ἐστι μόλυβδος καὶ θεῖον» è detto in un testo alessandrino (244), Il Piombo Nero – il corpo caduto – denominato «la tomba di Osiride», è peraltro associato all'«Uovo» che è l'ἓν τὸ πᾶν: nelle «sfere del Fuoco» esso si fissa ed attrae a sé un'Anima nuova – e in ciò, dicono i testi, consiste il Grande Mistero (245).

21. *Saturno, Oro inverso*

Per riportare questi simboli ad un significato più concreto, occorre rifarsi alla quadripartizione di cui al § 13. Il magico Piombo allora corrisponde propriamente all'elemento terrestre, alla *mineralità* del corpo, a ciò che nel corpo obbedisce alle forze del regno minerale (lo scheletro): e vi dormirebbe lo stato primordiale dell'Individuo, Osiride – ed anche Saturno che fu re dell'età dell'*Oro*: regno corrispondente metafisicamente allo stato di *essere* in senso assoluto (246). Ora, se si ricorda che nello scheletro si esprime l'elemento calcareo, potrebbero essere assai suggestive le relazioni che certi antichi testi stabiliscono, per via di pseudo-omonimie, fra l'elemento *titanico*, l'elemento terra e l'elemento calcareo: in un testo anonimo greco la Terra figura per ultima e l'operazione ad essa relativa è detta *della calce onnipotente* (247). E Agathodaimon aggiunge: «Tale è il Logos sulla calce, sull'onnipotente calcare [o *titanico* – τιτανος], *il corpo invincibile*, il solo utile... Chi lo ha trovato, trionferà sulla malattia incurabile della miseria – τὴν ἀνίατον πενίας νόσον» (248). Ma Penia, la privazione o miseria, Plutarco ci informa essere la materia, in quanto in «sé e per sé è piena di *bisogno*; ma essa viene colmata dal Bene; sempre tendendo ad

(241) *De la Philosophie naturelle des Métaux*, § VI, 531, 532.

(242) *Compositum de Compositis*, § V.

(243) Cfr. Cosmopolita, *Novum Lumen Chemicum*, X, 50-1; *Libro di Artefio*, 117; A.J. Pernety, *Dictionnaire*, 354; ecc.

(244) M. Berthelot, *Collection des Philosophes chimiques*, cit., II, 88.

(245) M. Berthelot, *Collection des Philosophes chimiques*, cit., II, 98, 192, 169 sgg., 93, 95.

(246) P. Negri (in *Introduzione alla Magia*, cit., vol. II, p. 76 sgg.) ha indicato anche etimologicamente tale corrispondenza. Decomponendo in Sat-urnus, e considerando «urnus» nello stesso valore di di-urnus, noct-urnus, ecc., la radice *sat* coincide col termine sanscrito che vuol dire *essere* e che figura nella designazione indù dell'età corrispondente all'esiodea «età dell'Oro»: *satya-yuga*.

(247) *Opera dei Quattro Elementi*, in M. Berthelot, *Collection des Alchimistes Grecques*, cit., II, 340.

(248) In M. Berthelot, *Collection des Alchimistes Grecques*, cit., II, 285.

esso giunge a partecipare della sua natura» (249). La «miseria, malattia incurabile», è dunque lo stesso stato di privazione che nella «materia» è il bisogno, la «sete», la «forma acquea», e il Bene è l'attualità dell'Individuo Assoluto, legata alla «calce onnipotente» – al risorgere e al trasfigurarsi del titanico. Ancora una volta, ricorre lo stesso significato.

Precisata detta corrispondenza, veniamo brevemente al mito di Saturno. Saturno subí anch'egli l'evirazione, dopo di che si nascose nel Lazio: ma *Latium* non è che una duplicazione dell'idea del celarsi (250), cioè del passare ad uno stato di latenza, di tacitazione – e l'evirazione è già stata spiegata come quella separazione dalla potenza, che equivale al falcio prematuro della spiga e all'interdizione biblica dall'Albero della Vita. Fra gli altri possibili significati del mito, qui potrebbe perciò vedersi una allusione a quella trasformazione dei rapporti che conduce al Piombo nel senso di corpo corruttibile, da Saturno stesso divorato e distrutto. Nell'alchimia troviamo cosí una duplicazione: Saturno è l'«antico» e il «divino» (o sulfureo) e, simultaneamente, l'*Oro inverso*, cioè il Piombo, quale corpo volgare (251); è il Padre della *nostra* Pietra, e di quella dei Filosofi (252), dove – secondo il *De Pharmaco* – esso si manifesta come «spirito cosmico», con una «natura corporale e spirituale, paragonabile all'Arsenico», cioè al potere virile per eccellenza. Böhme esplicita che Piombo e Oro sono prodotti da una medesima forza in Saturno, aggiungendo: «Esso non è la morte, ma una *chiusura che rappresenta la divina essenza celeste*» (253). Non diverso è il senso di un geroglifico della copertina delle *Dodici Chiavi* di Basilio Valentino: vi vediamo un Saturno coronato con falce e compasso (simbolo dei due poteri: la falce è la dissoluzione; il compasso è il potere di «misura», cioè di limite: il *coagula*) al sommo di un simbolo che comprende i vari elementi (o fasi) dell'Opera. Immediatamente *sotto* a Saturno, cioè *latente* (Latium), vi è 🜍 , il segno del Solfo, che contiene

(249) *De Iside et Osiride*, § 56 (tr. it.: *Iside e Osiride*, Adelphi, Milano, 1985). «Bene» è da intendersi nel senso della filosofia platonica, cioè come completezza, come natura completa e perfetta in se stessa.

(250) *Latium a latere*: Virgilio, *Eneide*, I, 8.

(251) *Testi siriaci*, in M. Berthelot, *La Chimie au moyen-âge*, cit., II, 158.

(252) «*Hic est Pater et Mater eius, sive lapis noster et philosophorum*» (Codice Plumbeo, riprodotto in *Introduzione alla Magia*, cit., vol. I, p. 298). Nello stesso codice v'è la espressione, per Saturno, di Oro lebbroso, ove la lebbra, malattia che *consuma*, rappresenta l'infezione subita dal Sole nel corpo terrestre (cfr. avvoltoio che *consuma*, sete che *consuma*, ecc.). In un testo di Isacco l'Olandese (riprodotto in *Revue Théosophique*, 1927, 379-391) si legge: «Da Saturno proviene, e si fa, la Pietra Filosofale... Non vi è segreto più grande di questo, che essa si trovi in Saturno, giacché nel Sole [volgare, cioè nelle facoltà intellettuali della coscienza esterna] non troviamo la perfezione che si trova in Saturno. Nel suo interno, è ottimo Sole, nel che convengono tutti i Filosofi... In verità, Saturno è la Pietra che i Filosofi antichi non hanno voluto nominare»; «Non gli manca altro, se non che si tolga la sua impurità; bisogna purificarlo e *poi metter fuori il suo interno*, cioè il suo *Rosso*, ed allora sarà ottimo Sole» (§§ 1, 4, 5, 16-7).

(253) J. Böhme, *De Signatura Rerum*, IV, 22-23.

nel suo interno la Fenice: si tratta dei «Fuochi primordiali», dei poteri primi, inesauribili, ubiqui, superpersonali, di animazione e di individuazione. Pertanto, ogni volta che nei testi si parla di Solfi di Saturno, e simili, l'allusione è a queste forze – o «dèi» (254) – chiuse dentro agli organi che esse hanno formato nella «Terra»; congiungendosi con le quali, come con le sue membra originarie, il potere fatto di volontà – il Telesma –, che «*è qui*», si renderà perfetto. Onde è detto: «Lascia scendere, e tutto si compierà – ἔα κάτω καὶ γενήσεται» (255); e nel *Libro della Misericordia*: «Rendete l'Anima ai Corpi: fate perire le Anime nei Corpi e purificate le Anime e i Corpi lavandoli ed epurandoli insieme. Rendete le Anime volatilizzate ai Corpi da cui esse sono uscite» (256).

Dopo di che, resta senz'altro chiarita la ragione dell'importanza alchemicamente data alle «ceneri», alle «feccie», al *caput mortuum* o «precipitato», alla terrestrità che rimane giú, in fondo al vaso, quando si opera la separazione; perché si affermi che in essa è «il diadema del Re», e perché nei residui della «combustione» venga indicata «l'energia del tutto – παντὸς ἐνέργεια». Quello che in apparenza è il piú spregevole dei quattro enti (cfr § 13) – il Saturno – è il piú prezioso. Esso porta le «tracce» o «memorie» o «segnature» dello «stato di essere», mentre gli altri modi piú sottili della entità umana corrispondono a stati già derivati, di una attualità già depotenziata, allegorizzati nell'interpretazione ermetica del mito dalle età dell'Argento, del Bronzo e del Ferro succedute ai *Saturnia Regna*. «Il Paradiso è ancora su questa terra, ma l'uomo ne è lontano finché non si rigeneri. Allora potrà penetrarvi secondo il modo della reintegrazione. Ed ecco l'*Oro nascosto in Saturno* sotto forme e colori disprezzabili e assai diversi dallo stato normale» (257).

Sulla base di tali idee possiamo dunque dare in sintesi la condizione dell'essere umano mediante l'ideogramma ☿ , che si trova in Della Riviera (258) quando sia cosí interpretato. Luna e Sole (♉ e ☉) volgari – cioè gli esteriorismi della coscienza comune di veglia – sono in ascendenza (sopra) rispetto alle forze elementari del Corpo (date dalla Croce +), le quali peraltro, nel profondo (♈ a sua volta sta sotto +), sono riprese nella forma virile primordiale, ♈ , segno già spiegato come θεῖον – Solfo o Energia divina – allo «stato puro». Ora, a queste tre parti del geroglifico: ♉, +, ♈, si possono far corrispondere tre sistemi dell'ente umano,

(254) Cfr. C. Della Riviera, *Il Mondo Magico*, 207-8: «Hora cotal Piombo, e Saturno, è detto Padre de gli altri Dei, cioè de gli altri magici metalli; conciosiacosa ch'eglino da principio sono tutti entro di lui celati: ma nella fabrica del magico Mondo escono in luce, essendo dall'Heroe con arte spagirica fatti manifesti, e palesi».

(255) M. Berthelot, *Introduction à l'étude*, cit., p. 294.

(256) *Testi arabi*, in M. Berthelot, *La Chimie au moyen-âge*, cit., III, 169.

(257) J. Böhme, *De Signatura Rerum*, VIII, 47-48.

(258) C. Della Riviera, *Il Mondo Magico*, cit., 24. Lo stesso segno in J. Dee, *Monas Hieroglyphica*.

ermeticamente considerato. A ☉ e ☾ , Sole e Luna volgari, corrisponde la testa, con l'organo cerebrale, che fa da centro di trasformazione di ogni percezione in sensibilizzazione, imagini materiali, con stati affettivi corrispondenti (259). La coscienza di veglia abitualmente non illumina che ciò che appare in questa sede (260).

Quanto alla Croce elementare, +, essa corrisponde alla parte mediana dell'organismo umano con centro nel cuore, il quale dunque equivale al centro di detta Croce, epperò alla Quintessenza, al Cielo segreto, all'Acqua di Vita e a tutti gli altri simboli riferentisi al principio «Spirito». In via particolare, a questa sede è legato l'elemento «vita» in senso ristretto, come vita vibrante, vita-ritmo comunicante con i ritmi delle forze cosmiche, esprimentesi in modo vario nel corpo fisico, soprattutto nel sistema respiratorio e circolatorio. Già da questa «regione» la coscienza comune è esclusa; i processi che vi si svolgono, essa non li conosce che a mezzo di «segnalazioni» date in funzione della sede superiore (imagini-emozioni) (261). Anzi, il contenuto di tale sede, in essenza, è costituito da *traduzioni* di processi che dapprima si producono immaterialmente nella regione mediana, manifestando forze ancor piú profonde (262). Al che va riferito l'insegnamento tradizionale sia orientale che occidentale circa la relazione fra cuore e intelletto: la dipendenza del cervello dal cuore non è quella dal «sentimento» (la relazione fra cuore e sentimento ha un carattere profano), ma da forme «piú nobili» delle facoltà intellettive, che precedono gerarchicamente il loro sensibilizzarsi attraverso il cervello. Onde Geber dice: «L'intelligenza ha la sua sede nel cuore, poiché essa presiede a tutti gli organi (263): essa sorveglia tutto ciò che viene portato al cervello dell'uomo. Senza di essa il cervello non si sarebbe mai destato» (264).

(259) Propriamente, alla Luna (☾) corrisponderebbe l'aspetto «imagini», e al Sole (☉) l'aspetto «emozioni» della vita di veglia.

(260) Cfr. J. Böhme, *Morgenröte*, XXV, 109: «Il cervello è realmente sotto il regime corporeo di questo mondo, dal quale il senso e l'istinto sono stati generati... Ma lo Spirito santo e vero nell'uomo è generato nel Cielo segreto, nell'Acqua di Vita».

(261) Da qui, un'altra variante del simbolismo (cfr. per esempio, A.J. Pernety, *Dictionnaire*, 322), secondo la quale la sede centrale e il cuore vanno a corrispondere al Sole, la cui luce si *riflette* nella Luna, cioè nelle facoltà *riflessive* del cervello e nelle ripercussioni emozionali. La Luna, allora, si fa un simbolo complessivo per tutte le forme «volgari» delle facoltà. Cfr. *Zohar*, III, 233 *b*: «Il cervello è l'emblema dell'Acqua (= Luna) e il cuore quello del Fuoco».

(262) Cfr. J. Böhme, *Morgenröte*, XXV, 101-102: «Il cervello che è nella testa è una potenza del cuore: poiché tutte le potenze si elevano dal cuore nel cervello. Il cervello nella testa trae le sue origini dal cuore».

(263) Si vede da ciò che si tratta dell'intelligenza *profonda*, di quella che presiede agli stessi processi dell'organismo, dei quali la coscienza cerebrale di veglia non sa nulla per esperienza diretta. Essa fu intuita da Nietzsche, quando parlò del «grande intelletto del corpo» opponendolo alle facoltà puramente individuali.

(264) Geber, *Libro delle Bilance*, in M. Berthelot, *La Chimie au moyen-âge*, cit., III, 140.

Attraverso il centro della Croce, che equivale al punto centrale e immobile dal quale si esce dalla «ruota degli elementi», si sbocca nella terza regione, quella «infera», che è in corrispondenza con ♈. Si tratta del luogo di forze creative e non-umane, le quali nella compagine corporea affiorano soprattutto attraverso il potere della generazione sessuale, i cui organi stanno appunto al centro di ciò che corporalmente corrisponde a siffatta regione. È il fondo, la radice prima donde scaturisce tutto ciò che passa all'atto attraverso i processi elementari e che poi si manifesta nelle energie e nelle forme interne ed esterne della coscienza differenziata. È il «mondo tenebroso» detto, in una tavola di Gichtel, la «radice delle Anime nel centro della Natura» (265): tenebroso, in quanto precede gerarchicamente ogni manifestazione (luce). Là si arresterà il *visita interiora terrae rectificando* (266).

A quelle quaternarie, abbiamo creduto di aggiungere anche queste corrispondenze ternarie, perché esse aiutano a comprendere certi aspetti speciali e tecnicamente importanti dell'insegnamento ermetico-alchemico.

22. *Il campo e il seme*

Infine, come passaggio alla parte pratica, tratteremo dei simboli ermetici riferentisi al Seme, al Campo e alla Fioritura. – Il *Campo*, come la *Terra*, rappresenta generalmente l'insieme degli stati e dei principî chiusi dentro la corporeità, cioè la corporeità presa in senso integrale. Il *Seme* è soprattutto l'Oro volgare, che «separato dalla Miniera [dalla vita universale] è come morto»: ma gittato nella Terra, o Campo, dopo esservisi putrefatto, rinasce, e porta in atto il principio di cui conteneva la potenzialità: donde un simbolismo ulteriore tratto dal regno vegetale, che nasce e vien su dalle «profondità» della Terra: alberi, fiori, giardini, e via dicendo.

Su questa base, appare anzitutto il senso interno della relazione fra Saturno e quella coltivazione della Terra e dei Campi, di cui egli era il dio, stabilita negli antichi miti italici: senso, che il contesto di tradizioni analoghe non può che confermare (267). Circa il simbolo in generale, si può citare il *Trionfo Ermetico*: «La Pietra è un Campo che il Sapiente coltiva,

(265) Anche nelle tavole di Fludd (*Utriusque Cosmi Historia*, cit.) nei genitali è posta la scritta *Centrum*. In altre tavole della stessa opera (G. de Givry, *Musée*, cit., tavv. 200, 201, 203), dove l'uomo figura inscritto in cerchi che ne contrassegnano le corrispondenze macrocosmiche, il centro di tali cerchi cade parimenti in quegli organi. Cfr. C. Agrippa, *De Occulta Philosophia*, II, 27, figg. II e III. Secondo l'insegnamento esoterico indù la sede della forza radicale – *kundalinī* –, chiamata *mūlādhāra*, cade nella stessa regione.

(266) Nel *De Pharmaco Catholico*, III, 17, una delle conseguenze del «*visita*» è la conoscenza della genesi dei «metalli», e «il vedere, e lo sperimentare, come sia da distinguersi il perituro e fuggevole dall'imperituro e dal permanente». Si tratta appunto della conoscenza dei processi profondi, che contengono come realtà ciò che poi appare contingentemente e fenomenicamente alla coscienza esterna.

(267) Questo simbolismo si ritrova nelle *Leggi di Manu* (XII, 12 sgg.) e nella

nel quale la Natura e l'Arte hanno messa la semente, che deve produrre il suo frutto» (268). Poi, si può considerare l'ottava chiave di Basilio Valentino, dove si vede un seminatore, un cadavere steso sulle spighe, e un uomo che sorge dal sepolcro; la didascalia dice. «Una creatura celeste... muore e poi si putrefà. Dopo di che gli astri, a mezzo degli Elementi, daranno di nuovo la vita a questo corpo putrido, affinché se ne faccia uno celeste... Avendo fatto ciò, vedrai che il terrestre viene interamente consumato dal celeste, e il corpo terrestre sempre in celeste corona di onore e gloria» (269). Con l'espressione di Böhme: «Il Solfo è il corpo materiale *in cui dobbiamo rientrare*», poiché «tutto ciò che è corporificato, sia spiritualmente che materialmente, consiste in una proprietà sulfurea», vanno messi in relazione questi altri due passi: «Il chicco di grano non dà germoglio, se non vien gettato dentro la Terra», e «Là dove la semente, che è la vostra Anima, viene seminata, in quella stessa regione il Corpo si innalzerà» (270). Flamel (271), dopo aver detto che «la Terra dei Filosofi è il loro Corpo imperfetto, ed essa viene chiamata la Madre, perché contiene e comprende tutti gli Elementi», parla parimenti di una semina dell'Oro nella Terra bianca arata (272).

Dopo la semina, avviene la crescenza, alla quale si applica il simbolismo delle stagioni: al *nero* inverno succede la *chiara* primavera, la *rossa* estate e l'*aureo* autunno, nel quale il frutto è maturo e può esser colto. Sono i quattro colori tradizionali ermetici usati per designare le fasi della Grande Opera. Gli ultimi tre corrispondono rispettivamente alla resurrezione degli stati di coscienza o «enti» non-terrestri – ☿ ☿ e ⊙ – chiusi dentro l'umana Terra – e a sua volta siffatta resurrezione equivale al procedere a ritroso *sub specie interioritatis* attraverso le tre êre che precedettero l'«età del Ferro» – fino a quella aurea di Saturno.

Per dar frutto – si è visto – il seme deve morire, deve spezzarsi ed *aprirsi*. In relazione a questo punto di crisi, il processo si articola in aspetti distinti, cui ora accenneremo, a titolo di schema teorico-simbolico di quanto, a tale riguardo, sarà detto nella parte pratica.

Bhagavad-gîtâ (XIII, 1-2) si esplicita nei seguenti termini: «Questo corpo, o Kaunteya, è chiamato il Campo: colui che lo conosce, è chiamato dai Saggi il Conoscitore del Campo... La sapienza circa il Campo e il Conoscitore del Campo io considero essere la vera sapienza». Nella tradizione kabbalistica gli iniziati, «quelli ai quali soltanto son confidati i misteri», sono detti i «coltivatori dei campi» (*Zohar*, III, 141 *b*, ecc.). Non occorre ricordare qui il simbolo evangelico, e nemmeno quello eleusino del rito, nel quale la resurrezione era figurata da una spiga.

(268) *Trionfo Ermetico*, 285, 287.

(269) *Le Dodici Chiavi dell'alchimia*, 55. Stesso simbolo nell'ottava chiave di Michele Mayer.

(270) J. Böhme, *De Signatura Rerum*, X, 56; VIII, 1; X, 50; *Morgenröte*, XXI, 49.

(271) Le *Désir désirée*, in G. Salmon, *Bibliothèque des Philosophes Chimiques*, cit., II, 317, 315.

(272) La terra *bianca* arata corrisponde propriamente al corpo nello stato di ☿. Vedi più oltre, Parte Seconda, § 16.

23. *La spada e la rosa*

Si sa che «seme» e «Oro volgare» stanno ad esprimere il principio della comune personalità, «Re che non è Re», perché il suo «tenersi in piedi» è precario rispetto alle forze profonde della corporeità sulla quale – dopo l'immedesimazione e la «caduta» – agisce la legge degli ermetici «Reggitori del Fato». Tale principio, detto anche «Solfo *esteriore*», continua tuttavia ad esprimere a suo modo il principio della virilità; nei termini di Böhme, è la «proprietà di *Marte*» che si lega al «furore *sulfureo*» nel «corpo elementare» (terrestre). Vi si può riferire il *Ferro* (= Marte) dell'ultima delle ère esiodee e l'ideogramma generale della virilità e della posizione eretta, costituito dalla verticale.

Ma nello stato di caduta vi è da considerare anche la forza istintiva e ardente della vitalità animale, trasfusasi nella stessa Anima: è uno dei sensi del Leone Rosso, o Drago Igneo, spesso associato appunto all'uomo terrestre. Sia a questa forza, che all'elemento Marte e all'Oro chiuso nella prigione del senso di sé impostogli dal corpo, è da riferirsi l'ermetico: «Uccidi il vivente». Ne segue la metafora dell'abbattere, del percuotere, del far cadere; e il Fuoco dell'Arte che agisce in questa fase prende per simbolo ogni istrumento atto a produrre una ferita: *spada*, lancia, forbice, martello, falce, ecc...

Dalla condizione di attività propria al comune stato di veglia si passa allora ad una condizione di passività: il maschio, |, è abbattuto in —, che è anche uno dei segni delle Acque («dissoluzione»). Questa è la semina del germe e il suo «morire» nella Terra.. Si può anche rilevare che l'orizzontale che *taglia* la verticale, rappresentante lo stato precedente, forma la Croce +, cosa non priva di relazione col fatto che alcuni autori ermetici a simbolo dell'Opera hanno potuto prendere la stessa crocifissione cristica. Ciò tanto piú che, in questa, figura un colpo di *lancia* al costato, cioè nel luogo ove, secondo Gichtel, la Serpe dello «*Spiritus Mundi*» *chiude* col suo vincolo il Sole (il principio Io); che dal costato colpito scaturiscono *bianca* Acqua e *rosso* Sangue, i quali ermeticamente stanno a designare le due successive fasi dell'Opera; che già prima della sua crocifissione si vuole che Cristo subisse ingiuria rivestito da una *porpora derisoria* (273) da Erode fatta poi sostituire da una veste *bianca*; che, infine, alla crocifissione seguono «la discesa agli inferni», in seno alla Terra, e poi la resurrezione e l'ascensione.

Dalla condizione negativa — il principio della virilità risorge in una terza fase sotto forma di una attività pura e trascendente. atta a indurre

(273) Bisogna qui richiamare l'allegoria alchemica di Bernardo Trevisano, di un Re che si sveste della «porpora di una falsa regalità»; e quella di Zosimo (in M. Berthelot, *Collection des Alchimistes Grecques*, cit., II, 112, 116, 207) dell'Uomo egualmente vestito di rosso che subisce il bagno in una «soluzione nera», unitamente all'«arsione del sangue e delle ossa del Drago». Il rosso, qui, è il colore dell'Oro volgare umano.

rinascita in tutti gli elementi: metafora del rialzarsi, dell'elevarsi, del drizzarsi in piedi, esprimibile con un ritorno alla verticale | . Questa stessa è la direzione ascendente delle forze di crescenza del regno vegetale, le quali, *spezzata* la Terra, si innalzano verso il Sole in erbe e piante (274). Nell'*Aria* si produce il *Fiore:* siamo nelle altre «stagioni filosofali» dopo il nero inverno. Il frutto maturo in autunno significherà la *fissazione* del principio solare risorto.

Il simbolo rosicruciano della Rosa che sboccia al centro della Croce (trasformazione dell'interferenza dei due principî | e — da punto di caduta e di neutralizzazione in punto vivente e radiante al centro dei Quattro Elementi) rivela così tutto il suo significato. Esso, peraltro, appartiene anche all'ermetismo: la «Porta Ermetica» di Roma reca esattamente il «*Ad Rosam per Crucem*» (275), e la Rosa o il Fiore, simbolo comune ad altre tradizioni esoteriche (276), si ritrova nei testi tecnici di alchimia (277).

Sempre nel simbolismo vegetale, l'apertura iniziatica ebbe una espressione caratteristica nel *Loto*, fiore la cui corolla ○ si apre *sopra* uno stelo verticale | che ha attraversato e sorpassato le acque — , le sue radici essendo partite dal limo abissale della Terra Umida. Così, nell'insieme, si ha il geroglifico ☥ che nell'ermetismo egiziano ebbe valore di «chiave di vita» e di «Vivente», «vivere», con riferimento alla resurrezione e

(274) Su ciò, cfr. A. Reghini, *Le Parole Sacre e di Passo*, Atanòr, Todi, s.d., pp. 85-92; J.J. Bachofen, *Urreligion und antike Symbole* cit., I, pp. 279, 372, ecc. Di passaggio, rileviamo che i miti delle evirazioni possono esser anche considerati sotto un altro aspetto, quando le parti virili stiano a significare il Marte volgare, l'aspetto materiale della forza. Troncate, cadendo in Terra, o nel Mare, producono, al pari del «seme», una *pianta* (il mandorlo di Attis) o una dea – Venere – sotto i cui passi dalla Terra, di nuovo, sorgon dei *fiori*. Così una *vegetazione* sorge parimenti dalla Terra dal sangue del toro colpito da Mithra ecc...

(275) P. Bornia, *La Porta Magica*, Roma, 1915, p. 31.

(276) In Apuleio, per mezzo di una *rosa* chi era decaduto in «animale» si reintegra nello stato originario; nel cattolicesimo Maria, *Janua Coeli*, è detta anche *Rosa Mistica*; in un poema medievale, *Il Fiore* (cfr. L. Valli, *Il Linguaggio Segreto di Dante e dei Fedeli d'Amore*, Optima, Roma, 1928, pp. 49, 119) si fa menzione ad un bacio alla *Rosa* dato *con braccia in croce*. In quest'opera del Valli, p. 249, cfr. il disegno di Francesco da Barberino, ove fra i personaggi che a coppie (maschio e femina) raffigurano i sette gradi che conducono all'Androgine i primi sono raffigurati *trafitti* da dardi, gli ultimi portano invece delle *rose*. E *rose* porta «Amore» che spicca il volo in corrispondenza all'Androgine. Cfr. il nostro *Il Mistero del Graal* cit., capp. 25 e 26; ed anche L. Charbonneau-Lassay, *Le Symbolisme de la Rose*, in *Regnabit*, n. 10 del 1926. (Il critico letterario Gianfranco Contini ha attribuito senza ombra di dubbio *Il Fiore* a Dante Alighieri – N.d.C.).

(277) Cfr. per esempio: B. Trevisano, *De la Philosophie naturelle des Mètaux*, 428, 434; Zaccaria, *De la Philosophie naturelle des Mètaux*, 536, 537; *Libro di Cratès*, in M. Berthelot, *La Chimie au moyen-âge*, cit., III, 56; J. Böhme, *De Signatura Rerum*, VIII, 52; VII, 36; XV, 35: «Il corpo esteriore non è più che uno spinoso roveto, in mezzo al quale nondimeno potrebbero sbocciare delle *rose*»; «... *rose* che fioriranno dopo l'inverno»; «Al modo istesso che il *fiore* spunta dalla Terra, l'Imagine di Luce sorge dopo la morte»; «Doma l'Io e prospera come un *Fiore* nello spirito divino»; ecc.

all'immortalamento: in un bassorilievo della XII dinastia la consegna della «chiave di vita» ad un Re da parte di una dea è accompagnata dalle parole: «Io ti do la vita, la stabilità, la purezza, come Ra (il dio solare), eternamente» (278).

Circa questa virtú dello *stelo* | nell'opera ermetica, peraltro, possiamo citare dei testi alchemici arabi. In essi si parla di «una cosa verde, chiamata mirto, che esce in germogli da una base, detta *stelo* del mirto», e si dice: «Mescolate lo stelo con la Pietra... È questo stelo che ne *brucia* l'Anima e che consuma le imperfezioni combustibili della Pietra. Esso la libera da tutti i principî che la corrompono; *esso rende la vita al Morto*, sí che il Fuoco non ha piú potere su di lui» (279). Passiamo a Böhme: «La qualità-liberazione passa attraverso la qualità astringente [da assimilarsi alla chiusura della dura Terra] lacera il Corpo e se ne va fuori del Corpo, fuori e sopra la Terra e avanza cosí, tenacemente, fino a che sia spuntato un lungo *stelo*... Le qualità si accendono sullo *stelo* e lo attraversano (280): vi generano i colori, secondo il modo della sua qualità». Sullo stelo fiorisce poi «un germoglio, *che è un nuovo [stato del] Corpo, simile a quello che primitivamente aveva radice nella Terra, ma che ora ha una forma più sottile*» (281). E per l'associazione, piú generale, tra fiori, resurrezione, primavera alchemica, ci limitiamo infine a riportare le suggestive parole di Ostano sul «Mistero strano e terribile»: «Come il piú alto scenda verso il piú basso e come il piú basso ascenda verso il piú alto: come le Acque benedette discendano per visitare i morti distesi, incatenati, accasciati nelle *tenebre* e nell'*ombra*, dentro l'Ade; come il Farmaco di Vita li raggiunga e li *svegli*, traendoli dal *sonno*, nella loro sede propria; come penetrino le *Acque nuove*... sorte per mezzo dell'azione del Fuoco... Le Acque, giungendo, svegliano i Corpi e gli Spiriti incatenati e impotenti... a poco a poco essi si sviluppano, ascendono, rivestono colori vivi e *gloriosi*, come i *Fiori a primavera*» (282). Sono varianti di un simbolismo primordiale legato alla vegetazione, ove ricorre anche l'*Albero*, ora, in una diversa assunzione. Primordiale: perché nella tradizione iperborea e nordico-atlantica il segno Y, «Uomo-cosmico-con-braccia-alzate» (cfr. Introduzione:

(278) Nel notissimo *mantra* indù: «*Om māni padme* – Om, la gemma nel loto», la gemma è un simbolo minerale che si può ben assimilare a quello della «Pietra dei Filosofi». Cfr. poi *Bṛhadhāranyaka-Upanishad*, II, iii, 6: «L'aspetto dello *spirito incorporeo* è come di una fiamma di fuoco, o *di un fiore di loto*, o *di un improvviso lampo*».

(279) *Trattato sul Mercurio occidentale*, in M. Berthelot, *La Chimie au moyen-âge*, cit., III, 215.

(280) Va rilevata la corrispondenza con l'insegnamento esoterico indù circa il fiorire dei «loti» (*sphota*), cioè dei «centri di vita» (cfr. § 15) lungo la direzione verticale via via che la corrente ascendente di rigenerazione (lo *stelo*) li raggiunge. Cfr. J. Evola, *Lo Yoga della Potenza*, cit., Parte Seconda.

(281) *Morgenröte*, VIII, 48, 52, 56.

(282) M. Berthelot, *Collection des Alchimistes Grecques*, cit., II, 292-293; cfr. Zosimo, II, 122-123.

l'Ermete di Cillene) – che ebbe anche valore di «resurrezione», «aprirsi della bocca», «Sole che sorge», «Luce dei *Campi*» – è ideograficamente equivalente a quello dell'«Albero» nascente dalla «Pietra» o «Roccia», e in una sua variante dà luogo al geroglifico che in egizio significa il «doppio», cioè gli stati sottili della corporeità, geroglifico costituito da due braccia alzate (283). La convergenza è perfetta fra questi elementi, che si ordinano in una «conoscenza» unica e che si sono trasmessi attraverso secoli, fino all'ermetismo (284).

24. *Lo Stelo, il* Virus *e il Ferro*

Negli alchimisti greci vi è un termine tecnico che esprime la potenza dello «stelo», ed è ἰὸς – e ἴωσις è ciò che deriva dall'azione dello ἰὸς. Lo ἰὸς, in sé, ha lo stesso senso di *virus*, e la «iosi» è lo stato di «virulenza», inteso come la proprietà attiva e specifica che si sviluppa in alcuni metalli al loro ossidarsi. Peraltro, l'ossidazione spesso si accompagna con l'*arrugginirsi* dei metalli, sí che per via del colore *rossastro* della ruggine vi è un'allusione alla natura virile e solare della nuova forza manifestatasi nel «metallo» (285). È cosí che alla «iosi» viene dato il senso di «purificazione a mezzo di separazione» (286), cioè di energia che reintegra il proprio potere staccandosi dalle amalgame corporali. Al brusco aspetto di forza trascendente emergente nel momento della separazione va poi riferito il valore di «veleno» o di «aceto dissolvente» che talvolta assume lo stesso termine *ios*. Avendo accennato alla ruggine e all'ossidazione, vogliamo anche accennare ad una variante del simbolismo vegetale: ossidandosi, subendo la «iosi», sui metalli si producono dei *fiori*: è l'equivalenza delle simboliche corolle che si aprono sullo «stelo».

In tale senso, la «iosi» è una «virulenza» che è «virilità». Notiamo

(283) Cfr. H. Wirth, *Der Aufgang der Menschheit*, cit., pp. 99, 206, ecc.

(284) Notiamo di passaggio che il simbolismo della vegetazione dall'Albero può estendersi al «giardino» e al «bosco». Il primo, di cui ad ognuno è nota la parte nelle scritture bibliche e coraniche, si ritrova spesso nell'ermetismo come «giardino dei Filosofi» e «giardino delle Esperidi», sul quale, per tutti, si possono citare il D'Espagnet e il Pernety (*Arcanum Hermeticae Philosophiae Opus*, §§ 52-53; *Dictionnaire*, 207) per gli importanti riferimenti al Drago, che vi fa da custode, ai simbolici colori dei fiori che il «Fuoco di Natura», aiutato da quello dell'Arte, vi farà nascere e, infine, ad una Fontana di Acqua limpidissima, scaturente da *sette* sorgenti. Nel *Corano* (II, 23), il «giardino», sotto il quale scorrono le correnti, ha frutti che «son quelli di cui ci si nutriva prima», e gli eletti che vi dimoreranno eternamente vi trovano delle «*spose* immacolate», per comprendere il significato delle quali si può riandare, per esempio, a quelle «donne», per le quali gli angeli caddero (cfr. Introduzione).

(285) Il simbolo della «ruggine» si conservò in tutta la successiva letteratura alchemica e, di massima, va interpretato appunto alla stregua del color rossastro di essa.

(286) Cfr. M. Berthelot, *Collection des Alchimistes Grecques*, cit., II, 176, 196-198.

inoltre che se ἰὸς equivale a *virus*, la radice *vir* (cfr. *vis*, *virtus*) è identica a quella del sanscrito *vîrya*, termine tecnico della dottrina indú della rigenerazione, il cui senso corrisponde per intero a quello che si cela sotto l'alchemica «iosi». Difatti la *vîrya* nella dottrina indú, e soprattutto nel buddhismo, è quella energia propriamente spirituale che, una volta isolata, è capace di reagire sul modo abituale degli elementi, sviluppando una azione che non fa piú parte della «natura», e che dunque è assimilabile a quella del «Fuoco innaturale» e del «Fuoco contro Natura» di cui spiegheremo il senso attribuitogli dai testi ermetici. Per isolare la *vîrya*, occorre l'energia che permette la rinuncia al desiderio (*canda rîddhipâda*h), dopo di che si è avviati verso il conseguimento del potere spiritualmente virile capace di portare gli elementi dell'essere umano ad uno stato che non appartiene piú al «flusso» (*vîrya rîddhipâda*h) (287). L'attraversare le Acque o la Terra da parte dello «stelo», e poi il suo aprirsi in fiore, adombrano ermeticamente questi stessi significati.

Il carattere virile del potere in opera nelle resurrezioni (*virus, virtus, vîrya, vis, vir*) fa sí che nell'ermetismo gli elementi che, pur nello stato volgare, morto e terrestre, ne costituiscono una approssimazione o trasposizione, spesso siano stati considerati come i piú adatti per la preparazione dell'Oro filosofico. Cosí viene detto che Marte (il dio del Ferro e della guerra) è un metallo dalla cui «tintura» – se si riuscisse ad estrargliela (cioè: l'elemento virile-guerriero dell'uomo se si riuscisse a separarlo dalla condizione corporea) – si potrebbe ottenere l'Oro (288). Sul Ferro torna ripetutamente il Braccesco: «Il Ferro si chiama huomo [*vir*], perché ha l'Anima pieghevole et lo Spirito sano, perché egli è puro nella radice: giovane et forte perché egli è duro et forte». Dal Marte – dice – «depende la perfettione dello Elixir» avendo esso «la potentia piú propinqua da convertirsi in Elixir»; esso è un «Solfo fisso» (289): la sua proprietà non si ritrova in nessun'altra sostanza «imperò che quello nella sua calce *supera il Fuoco, et non è superato da quello* ma admirabilmente si riposa in quello, allegrandosi di quello». Con Seniore, cosí egli fa parlare il simbolico Ferro: «Io Ferro, io forte, pistante, pistato, ogni bene è per me – et la *luce*, il secreto de' secreti per me si genera». Per esser, in esso, la volontà piú forte che non negli altri corpi, per questo esso è stato eletto dai Sapienti (290). Naturalmente, quale si trova nell'uomo, il Marte ha parti impure, si lascia «infiammare», resiste troppo alla «fusione», è «privo di splendore» (Francesco Bacone, Geber): esso andrà «lavato» e «tritato sottilmente». Purtuttavia il potere «eroico», la virtú spiritualmente guerriera, che si cela sotto il simbolo di quel metallo e di quel dio, viene riconosciuto come uno

(287) Cfr. T. Stcherbatsky, *The Central Conception of the Buddhism*, London, 1923, p. 50; C. Puini, *Introduzione al Mahâparinirvâna-sutra*, Carabba, Lanciano, 1919, pp. 11-13.

(288) J. Böhme, *De Signatura Rerum*, VIII, 32.

(289) Pel senso di tale espressione, riandare al § 11.

(290) Braccesco, *La Espositione*, ff. 65 *a*, 58 *a*, *b*, 59 *a*; cfr. 63 *a*.

dei migliori principî e delle migliori «materie prime» per l'Opera; il che non può che confermare lo spirito della tradizione, alla quale questa stessa Opera appartiene e su cui abbiamo detto ripetutamente.

Accenniamo infine che in tempi piú recenti ad una durezza e ad una infrangibilità ricavata dal Ferro per trattamento con Acqua e Fuoco – a quella dell'*Acciaio* – si è particolarmente rivolto il simbolismo dei Filosofi. All'«Acciaio dei Saggi» il Cosmopolita assimila la simbolica virtú del Magnete, che qui va intesa come la «durezza» trascendente dello Spirito dominatore e del Solfo incombustibile dalla quale le forze mercuriali allo stato libero vengono attratte e soggiogate, come femina da maschio. E il Filalete: «Il nostro Acciaio è, dunque, la chiave vera dell'Opera, senza di che è del tutto inutile accendere la lampada o il fornello filosofale. È la miniera dell'Oro, è lo spirito piú puro fra tutti, è un Fuoco infernale e segreto – ed anche, nel suo genere, estremamente volatile. È infine, il miracolo del mondo e l'insieme delle virtú superiori negli esseri inferiori» (291).

Resta da vedere partitamente quali siano le operazioni che sulla base di una tale forza vanno compiute, per raggiungere quell'esistenza prodigiosa che dietro agli enigmi e alle allegorie i Maestri ermetici, «eredi della Sapienza dei secoli», promettono.

(291) *Introitus apertus*, cap. III.

PARTE SECONDA

L'«ARTE REGIA» ERMETICA

Introduzione

La Realtà della Palingenesi

Prima di passare a trattar partitamente dell'«Arte Regia», è opportuno fissare nei termini piú netti il suo carattere di *realtà*.

Sarebbe assai lontano dal comprendere l'essenza di quest'Arte colui che, sulla base dell'analogia con espressioni mistiche e religiose, quali «morte e resurrezione», «rinascita», «mortificazione», ecc.,venisse all'idea, che il tutto si riduca a qualcosa di «morale», di vagamente spiritualistico e, appunto, di «mistico».

È ad un simile piano, difatti, che quasi tutti sono subito portati a pensare da termini del genere. Senonché noi, al principio, abbiamo già rilevato che il fatto stesso dell'ininterrotto, impenetrabile travestirsi della dottrina ermetica in un periodo in cui parlar di palingenesi in quel senso «mistico» non costituiva una eresia, indica che in realtà si trattava di cosa diversa: di cosa, per la quale si imponeva quella legge del *silenzio*, che già era stata rigorosamente osservata dai Misteri pagani.

Aver indicato (cfr. Prefazione) la derivazione della tradizione ermetica da una vena «regale» e «eroica» di quella primordiale è, sí, un punto per comprendere l'occultamento nel periodo del cristianesimo dominante. Ma esso non è il solo. Ve ne è un altro, cui si potrebbe riferire la massima, che «il Saggio con la sua sapienza non deve turbare la mente di coloro che non sanno»: massima, che doveva valere in modo tanto piú rigoroso in un periodo in cui il numero di «coloro che non sanno» era quasi divenuto quello della totalità.

Per spiegarci, occorre rifarsi ad un insegnamento tradizionale fondamentale, del resto già accennato: a quello concernente le *due nature*.

Vi è la natura degli immortali e vi è la natura dei mortali; vi è la regione superiore di «coloro-che-sono» e vi è la regione inferiore del «divenire». L'idea, che i due rami in origine possano esser stati una sola cosa – come secondo il detto esiodeo, che «una è la schiatta degli uomini, una quella degli Dèi, entrambe scaturite da una stessa madre» – e che la dualità

sia sorta da un precipitar degli uni, da un ascender degli altri – come secondo la concezione ermetico-eraclitea del dio quale «uomo immortale» e dell'uomo quale «dio mortale» – una tale idea non escludeva che la differenziazione esistesse di fatto, e che *due* fossero dunque le nature.

Il passaggio dall'una all'altra era considerato possibile, ma a titolo eccezionale e sotto la condizione di una trasformazione essenziale effettiva, positiva, da un modo di essere ad un altro modo di essere. Siffatta trasformazione era conseguita a mezzo dell'*iniziazione* nel senso piú stretto del termine. Attraverso l'iniziazione alcuni uomini sfuggivano all'una natura e.conquistavano l'altra, cessando cosí di essere uomini. Il loro apparire nell'altra forma di esistenza costituiva, nell'ordine di quest'ultima, un avvenimento rigorosamente equivalente a quello della generazione e della nascita fisica. Essi dunque ri-nascevano, erano ri-generati. Come la nascita fisica implica la perdita della coscienza dello stato superiore, cosí la morte implica quella della coscienza dello stato inferiore. Pertanto, nella misura in cui si è perduta ogni coscienza dello stato superiore – cioè, nei termini a noi ormai noti, nella misura in cui è avvenuta l'«identificazione» (l'immedesimazione) – in quella stessa misura la perdita della coscienza dello stato inferiore (quella umana), provocata dalla morte e dal disfarsi del sostegno di tale coscienza (il corpo), equivarrà alla perdita di *ogni* coscienza in senso personale. Al sonno eterno, all'esistenza larvale nell'Ade, alla dissoluzione pensata come destino di tutti coloro per i quali le forme di questa vita umana costituirono il principio e la fine – non scamperebbero dunque che quelli che già in vita abbiano saputo orientare la loro coscienza verso il mondo superiore (1). Gli Iniziati, gli Adepti stanno al limite di tale via. Conseguito il «ricordo», l'ἀνάμνησις, secondo le espressioni di Plutarco essi divengono liberi, vanno senza vincoli, coronati celebrano i «misteri» e vedono sulla terra la folla di coloro che non sono iniziati e che non sono «puri» schiacciarsi e spingersi nel fango e nelle tenebre (2).

A dir vero, l'insegnamento tradizionale circa il *post mortem* ha sempre sottolineato la differenza esistente fra sopravvivenza ed immortalità. Possono esser concepite varie modalità, piú o meno contingenti, di sopravvivenza per questo o quel principio o complesso dell'essere umano. Ma ciò non ha a che fare con l'immortalità, la quale può essere solo pensata come «immortalità olimpica», come un «divenir dèi». Tale concezione permase in Occidente fino all'antichità ellenica. Dalla dottrina appunto delle «due

(1) Il tema dell'immortalità che non sarà di tutti, «buoni» o «cattivi», ma che si deve conquistare già in parte da vivi diventando «svegliati», è il tema conduttore della narrativa di Gustav Meyrink (1868-1932), soprattutto nel romanzo *Das grüne Gesicht* del 1915 (N.d.C.).

(2) In Stobeo, *Flor.*, IV, 107. Secondo il *Corpus Hermeticum* (XXII, 3) l'uomo ha la *speranza* dell'immortalità; è detto che non tutte le anime umane sono immortali, ma solo quelle che divengono dei «dèmoni» (X, 7, 19). Ciò che decide, è il loro grado di identificazione ad essi. Pitagora avrebbe ammesso che «l'anima in certi casi può divenire mortale, quando si lascia dominare dalle Erinni, cioè dalle passioni, e ridivenire immortale una volta sfuggita alle Erinni, che son sempre le passioni» (*apud* Ippolito, *Philosophumena*, VI, 26).

nature» procedeva la conoscenza del destino di una morte, o di una precaria, larvale sopravvivenza per gli uni, di una immortalità condizionata (condizionata dall'iniziazione) per gli altri. Fu la volgarizzazione e l'abusiva generalizzazione della verità valida esclusivamente per gli iniziati – volgarizzazione che prese inizio in alcune forme degeneri dell'orfismo ed ebbe poi ampio sviluppo col cristianesimo – a dar nascita alla strana idea dell'«immortalità dell'anima», estesa a qualsiasi anima e sottratta ad ogni condizione. Da allora sino ad oggi, l'illusione continua nelle varie forme del pensiero religioso e «spiritualistico»: l'anima di un mortale è immortale – l'immortalità è una certezza, non una possibilità problematica (3).

Stabilito cosí l'equivoco, pervertita in tal senso la verità, l'iniziazione non poteva piú apparire necessaria: il suo valore di operazione reale ed effettiva non poteva piú esser compreso. Ogni possibilità veramente trascendente fu a poco a poco obliata. E quando si continuò a parlar di «rinascita», il tutto di massima si esaurí in un fatto di sentimento, in un significato morale e religioso, in uno stato piú o meno indeterminato e «mistico».

Far capire, in secoli dominati da questo errore, che qualcosa d'*altro* è possibile; che ciò che gli uni tenevano per un sicuro possesso e gli altri per una gratuita speranza, è un privilegio legato ad un'Arte segreta e sacra; far capire che, come nel mondo dei determinismi della materia e dell'energia, cosí pure nelle operazioni di quest'Arte la morale, la fede, la devozione e il resto sono elementi inefficaci rispetto alla caducità umana («agli dèi bisogna farsi simili, non già agli uomini da bene: non l'esser esenti dal peccato, ma l'essere un dio è il fine», aveva già detto Plotino (4); dichiarar dunque la relatività di tutto ciò che è religione, speculazione e morale umana per additare il punto di vista della *realtà* nella sua trascendenza rispetto ad ogni costruzione mortale (5); parlar di Dio come di un simbolo per l'*altro* stato di coscienza; dell'attesa del Messia come della *melior spes* nutrita da

(3) Circa il cristianesimo, nelle origini esso presentò un aspetto di *dottrina tragica della salvazione* che in una certa misura conserva l'eco dell'antica verità: è l'idea – esasperatasi poi con Lutero e Calvino – che l'uomo terreno si trova al bivio fra eterna salvazione e eterna perdizione (Cfr. *Rivolta contro il mondo moderno*, cit., Parte Seconda, § 10 – N.d.C.).

(4) *Enneadi*, I, ii, 7; I, ii, 6.

(5) Nei riguardi delle discipline profane così si esprime un testo alchemico arabo: «Chi conosce questa [nostra] Scienza, per poco che sia, meritando di essere uno dei suoi adepti, è superiore agli spiriti che più si sono distinti in tutte le altre scienze. Infatti ogni uomo istruito in una scienza qualunque, e che non ha consacrato una parte del suo tempo allo studio di uno dei principî dell'Opera, in teoria o in pratica, possiede una cultura intellettuale assolutamente inferiore. Tutto ciò che può fare è allinear parole, combinar frasi o concrezioni della sua imaginazione, e ricercar cose che non hanno esistenza propria, e che tuttavia egli crede esistere al di fuori di lui» (*Trattato sul Mercurio occidentale*, in M. Berthelot, *La Chimie au moyen-âge*, cit., III, 214). Lo stesso Aristotele, sebbene considerato come «il più brillante degli esseri non luminosi», non avrebbe nulla a che fare con gli esseri che hanno conseguito lo stato incorporeo (*Testi siriaci*, in M. Berthelot, *La Chimie au moyen-âge*, cit., II, 264). E nel *Corpus Hermeticum*, XVI, 2: «I Greci, o Re, hanno forme nuove di linguaggio per produrre delle prove e la loro filosofia è un rumore di parole. Noi invece non usiamo parole, ma la *gran voce delle cose*».

chi tentava l'iniziazione; della «resurrezione della carne» come di un altro simbolo per una rigenerazione nei principî stessi dell'organismo, la quale può compiersi già in vita – darsi a tentativi di questo genere, sarebbe stato ormai vano. E come sarebbe stato possibile evitare il piú triste degli equivoci usando le stesse parole, gli stessi simboli primordiali? Molto meglio parlar dunque di Mercurio e di Solfo, di metalli, di cose sconcertanti e di operazioni impossibili, ottime per attrarre l'avidità e la curiosità di quei «soffiatori» e di quei «bruciatori di carbone» dai quali doveva nascere la chimica moderna, e per non lasciar sospettare agli altri, nelle rare ed enigmatiche allusioni, che si trattasse, nell'essenza, di un simbolismo metallurgico per cose dello spirito, per far credere invece (come ancor oggi gli spiriti positivi che fanno la storia della scienza lo credono) che si trattasse di un allegorismo mistico per cose metallurgiche e per opere di una scienza da dirsi naturale e profana di fronte al dominio sovrannaturale della fede e del dogma.

Per conto nostro, su tale base giungiamo a comprendere l'opportunità dell'occultamento, anzi sino al punto di deplorare che esso non sia poi stato tale da render impossibili, al giorno d'oggi, certe interpretazioni «spiritualistiche» dell'alchimia, le quali, non sottraendola all'incomprensione inoffensiva degli storici della scienza che per portarla sul piano mistico-moralistico e persino psicanalitico (6) fanno davvero peggio di chi non togliesse dalla padella che per gittar nella brace.

Invece – e forse quanto già dicemmo (Parte Prima, § 20) a proposito delle facoltà o metalli «volgari» l'avrà già fatto presagire – è colui che sia stato portato positivisticamente a ritenere che ogni facoltà psichica e spirituale è condizionata e determinata da fattori empirici (organici, di eredità, d'ambiente, ecc.) e che dal nichilismo nietzschiano sia stato condotto al senso della relatività di tutti i valori e alla grande rinuncia, alla «rinuncia a credere» – è forse una tale persona quella che oggi si trova nella disposizione piú favorevole per poter comprendere l'effettiva portata del còmpito ermetico e iniziatico.

Qui la «rinascita» non è dunque un sentimento o una allegoria, ma un fatto preciso, che non può esser compreso da chi non sia passato attraverso il Mistero. Il suo senso vero, se mai – come lo nota giustamente il Macchioro – lo si può adombrare abbandonando le concezioni spiritualistico-religiose e venendo a quanto è ancora presente, al titolo di residui degenerescenti di un insegnamento superiore primordiale, nei popoli primitivi. «In essi», scrive il Macchioro, «la palingenesi non è allegoria, ma realtà,

(6) È quel che ha fatto in modo sistematico lo psicanalista C.G. Jung nella sua opera *Psicologia e Alchimia*, a base di «inconscio» di «proiezioni dell'inconscio», e simili.

(L'opera di Jung, apparsa nel 1944 e tradotta presso Boringhieri, cita peraltro *La Tradizione ermetica*, positivamente. Per una critica approfondita delle teorie dello studioso svizzero, cfr. J. Evola, *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo* [1932], Edizioni Mediterranee, Roma[3], 1972 – N.d.C.).

ed è tanto reale, che spesso essa è ritenuta fatto fisico e materiale. Il Mistero non ha lo scopo di insegnare, ma rinnova l'individuo. Non vi è nessuna ragione che giustifichi od imponga questo rinnovamento: la palingenesi occorre, ecco tutto» (7). E, come se le condizioni necessarie per il prodursi di un fenomeno fisico sono presenti, questo fenomeno avviene in modo certo; cosí pure se le condizioni necessarie per il prodursi dell'iniziazione sono presenti, la rinascita avviene, in modo altrettanto certo e altrettanto indipendente da ogni merito. È cosí che ad Eleusi si poteva coerentemente sostenere che un bandito, se iniziato, partecipa all'immortalità, mentre un Agesilao e un Epaminonda, se non iniziati, non avrebbero avuto dopo la morte un destino migliore di quello di un qualsiasi altro mortale. Se già a quel tempo un Diogene poteva trar scandalo da siffatta veduta, oggi naturalmente saranno assai di piú coloro che possono imitarlo. Chi invece, avendo abbandonato la concezione irrealistica circa ciò che non è corporale, si sia fatto capace di considerare anche lo spirito come una forza oggettiva – forza agente, reagente, necessitante, determinata e determinante – non troverà la cosa piú contro natura, di quel che non sia il fatto, che se un bandito, Epaminonda e Agesilao fossero oggi messi in contatto con un circuito ad alta tensione, la corrente non risparmierebbe di certo Epaminonda e Agesilao per la loro «virtú», fulminando invece il bandito per le sue colpe.

È proprio dunque all'Arte ermetica, come ad ogni altra forma di metodo iniziatico, orientale o occidentale, distaccar l'individuo dai valori «umani» per porgli invece il problema dello spirito in termini di *realtà*. Ma l'individuo si trova allora di fronte al proprio corpo, nodo fondamentale di tutte le condizioni del suo stato. La considerazione del rapporto fra il principio-io, nella doppia forma di conoscenza e di azione, e la corporeità (del senso completo di questo termine), e la trasformazione di siffatto rapporto a mezzo di operazioni o atti ben determinati, efficaci e necessitanti, per quanto essenzialmente interiori, costituisce l'essenza dell'Arte Regia dei Maestri ermetici. La quale si intenderà per primo a conquistare il principio dell'immortalità, poi a trasporre nella natura stabile, non piú caduca, gli elementi e le funzioni su cui si basava l'apparizione umana nella regione del divenire. Flamel dice: «La nostra Opera è la conversione e il cangiamento di un essere in un altro essere, come di una cosa in un'altra cosa, della debolezza in forza... della corporeità in spiritualità» (8). Ed Ermete: «Converti e cambia le nature, e troverai ciò che cerchi» (9).

Ci restano da studiare le singole operazioni tecnicamente comprese in questa Grande Opera.

(7) V. Macchioro, *Eraclito*, Laterza, Bari, 1922, pp. 119-120.
(8) N. Flamel, *Le Désir désiré*, § VI.
(9) N. Flamel, *Le Désir désiré*, § VI.

Le operazioni ermetiche

1. *La Separazione*

Per concorde testimonianza dei testi, l'operazione prima dell'Arte ermetica è la *separazione*. Nel linguaggio cifrato essa è designata da una quantità di espressioni, sia per confondere il profano, sia per indicare i varî aspetti che essa comprende. Noi stessi potremo vedere perché separazione, dissoluzione, estrazione, preparazione del Mercurio dei Saggi, preparazione delle Acque corrosive, morte, riduzione alla Materia Prima, abluzione, congiunzione, denudamento, ecc., sono termini che a questo riguardo si equivalgono.

Imposteremo il problema tecnico nei termini del Sendivogio, secondo il quale l'arcano dell'Opera sta nel Solfo dei Filosofi, che però si trova in un «carcere tenebrosissimo», di cui Mercurio detiene le chiavi (10). Mercurio, a sua volta, sta sotto la custodia di Saturno. Per comprendere, non v'è che da mettere in relazione tali simboli coi significati che si riferiscono ai varî eventi dell'uomo.

Si tratta di emancipare la forma sottile di vita (Mercurio), congiungente Anima e Corpo, da Saturno, che è lo stesso corpo fisico, il quale nello stato di immedesimazione attrae a sé e *fissa* il Mercurio nella forma specificamente designata da ☿ (in opposto a ☿). Fra i varî significati dell'allegoria ermetica, di Saturno che recide i piedi a Mercurio (la si trova, per esempio in Abramo il Giudeo), vi è appunto questo. Il Mercurio diviene cosí un Mercurio individuato non libero rispetto alla propria individuazione, vincolato, decaduto dunque dalla possibilità di assumere ogni altra forma oltre quella ad esso propria come vita di una data, particolare vita. In tal senso Mercurio si trova sotto la custodia di Saturno.

Il vincolo da ☿ si trasmette a ☿ , e cosí l'attività che già palesa l'influsso di un principio superiore ♈ resta incanalata nelle vie del corpo e posta sotto le condizioni di esso. Per tal via anche il principio Io, o Solfo,

(10) Sendivogio, *De Sulphure*, cit., 157, 171, 196, 219.

è raggiunto, tanto da restare condizionato nella forma di una data individualità, che è l'individualità di quel determinato corpo. Le chiavi di una tale prigionia le ha dunque Mercurio, soggetto a Saturno (11).

Separare, ermeticamente vuol dire estrarre il Mercurio dal Corpo; sospesa l'azione dell'organismo animale sulla forza vitale, anche gli altri principî divengono virtualmente liberi. Per questo viene detto che il Mercurio è la sola chiave «capace di aprire il Palazzo del Re, che è chiuso», o, come anche si esprime il Filalete, «di rompere le barriere dell'Oro» (12). Mercé la separazione, il Mercurio ritorna dunque allo stato libero, allo stato di possibilità vitale indeterminata (ecco la «conversione nella Materia Prima»), e cosí il Solfo interno trova aperte le vie di ogni azione trascendente e di ogni trasformazione.

Questo è lo schema. Adesso vogliamo ritrovarlo in qualche testo. Che cosa voglia dire «purificazione ed animazione del Mercurio comune», ora lo si comprende. Con termini simili a quelli di Sendivogio, Pernety ci dice di un Fuoco nascosto nel Fuoco naturale (è lo stato profondo della forza-Io) da rianimare, liberandolo dalla prigione nella quale è stato rinchiuso: «Il Corpo è il principio della fissità e toglie agli altri due principî [Spirito e Anima] la volatilità [la possibilità libera propria agli stati non-corporei]; lo Spirito [cioè il Mercurio] fornisce l'*ingresso* aprendo il Corpo; e l'Acqua per mezzo dello Spirito [per Acqua, qui si deve intendere ciò che "sciogliendo" lo Spirito lo riporta allo stato libero] trae il Fuoco dalla sua prigione, ed è l'Anima» (13). Lo stesso autore specifica: «Tutto il segreto della Filosofia Ermetica consiste nell'avere il Mercurio puro, [cioè] nello stato in cui si trovava prima di essere mescolato con qualsiasi metallo [prima di specializzarsi come vita legata secondo necessità ad un essere individuato]. Questo è il Mercurio-principio, da cui si distingue il Mercurio volgare, che è come morto quando è fuori dalla Miniera [dalla possibilità universale, essendo arrestato da Saturno], perché il suo Fuoco interno è assopito e non può agire [in modo supernormale] se non è messo in azione dal Mercurio-principio» (14).

Abbiamo già visto che il *desiderio* è ciò che ha legato la vita ad un corpo in un senso di «caduta». Abbiamo anche detto della relazione stabili-

(11) Cfr. il passo già citato di Della Riviera (*Il Mondo Magico*, 19), ove si dice che la divina virtù, con l'infondersi negli individui, «in quel medesimo istante perde la natura sua universale... laonde vanamente fuori dal Centro nel Centro contenuto [in quello umano] ella vien ricercata. Questo Centro è il già detto Antro di Mercurio; e lo Spirito altro non è, che 'l dono entro di lui riposto: et è finalmente lo stesso Mercurio figliolo di Maia, intesa nell'antica Theologia per la Terra istessa». Cfr. J. Böhme, *De Signatura Rerum*, VIII, 34: «L'Artista deve conoscere bene il Solfo, che è la base delle sue operazioni, e deve soccorrere lui e il Mercurio, tenuti prigionieri da Saturno. Solo allora il Fanciullo potrà manifestarsi».

(12) G. Salmon, Introduzione alla *Bibliothèque des Philosophes chimiques*, cit., p. CXVII.

(13) A. J. Pernety, *Dictionnaire*, 403.

(14) A.J. Pernety, *Dictionnaire*, 294; cfr. 296.

ta tradizionalmente fra il principio del desiderio ed uno dei sensi del simbolo delle Acque. Cosí, possiamo comprendere che cosa vuole dire Flamel quando esorta a *prosciugare* l'Acqua (il Mercurio): ciò significa toglierle quella simbolica «umidità», che rappresenta la forza-desiderio – «fino a che essa abbia preso per dimora la radice del proprio Elemento [reintegrazione del suo stato originario per sospensione del desiderio]» (15); e che cosa vogliano dire altri autori parlando di un regime preliminare del Fuoco, volto a distruggere l'«umidità superflua» e a disseccare o «calcinare» del tutto la sostanza. «Allora l'Acqua sarà spirituale, con potere di convertire le Nature in altre Nature» (16).

Di nuovo ritroviamo con esattezza il nostro schema nel Filalete, che parla di un «Solfo passivo, che è nel Mercurio [è la forza-Io resa inane dallo stato del principio vitale fissato dal Corpo] e che avrebbe dovuto esser attivo ed agente... Da ciò si vede che è necessario introdurvi un principio di Vita, ma della stessa natura, che risusciti la Vita che è nascosta e come morta nel suo Centro». A ciò, i Maghi «mescolarono la vita con la Vita [cioè: separando il principio vitale lo ricongiunsero al suo tronco originario], inumidirono il secco, animarono il passivo con l'attivo e risuscitarono infine, mediante la morte, la vita» (17). Questa «morte», la chiariremo nel suo significato proprio nel paragrafo che segue. Ma in questo stesso passo rileviamo, nell'«inumidire il secco», un simbolo complementare, opposto solo in apparenza a quello di prosciugare la Materia. Si tratta sempre del principio del desiderio che nell'un caso è considerato sotto l'aspetto simbolico di Acqua, di Caos, di «Natura che gode di se stessa» e che è «fascinata dai propri elementi»; e che nell'altro caso è invece preso secondo l'aspetto dell'aridità intrinseca alla «sete», del disseccamento e della contrazione che il Fuoco impuro e divorante produce nel principio di Vita. Ecco peché si prescrive anche di «irrigare la Terra resa secca dall'azione del Fuoco a mezzo di un'Acqua della stessa natura [quella purificata che si ottiene "separando"]». Con ciò, si aprono i pori di questa simbolica Terra, e «il Ladrone sarà costretto a fuggire con i suoi artifizi di iniquità» – il «Ladrone» qui stando a significare lo «spirito contraffatto» degli Gnostici, l'«Io degli elementi», quell'Io cioè che è una creatura del corpo. «L'Acqua verrà purgata dalla sua *lebbra* o dal suo umore idropico e superfluo [è l'eccesso del principio umido su quello aureo, eccesso che costituisce lo stato consumante – la lebbra – del desiderio] aggiungendo il vero Solfo.

(15) N. Flamel, *Le Désir désiré*, 313. Si può fin d'ora citare anche D'Espagnet (*Arcanum Hermeticae Philosophiae Opus*, § 50 sgg.) che dice aver, il Mercurio, due macchie originarie, date l'una dalla terrestrità che gli si è mescolata con la congelazione (cioè: nell'individuazione), e l'altra dall'idropisia, da un'Acqua impura e cruda (cioè: ancora allo stato primo di caos e di sete) che gli si è insinuata fra le carni.

(16) N. Flamel, *Le Désir désiré*, 314.

(17) I. Filalete, *Introitus apertus*, cap. XI.

Allora otterrai la Fontana del conte Bernardo Trevisano» (18). Su tale fontana torneremo: in essa si può riconoscere la *fons perennis* dei Misteri classici, la fonte di quell'Acqua che, evangelicamente, spegne la sete e produce la «vita eterna». Ma già qui si scorge il simbolismo di due Acque, corrispondenti alle due regioni, a quella dell'essere e a quella del divenire: è la forza di Vita, quale appare sotto l'una condizione o sotto l'altra. La separazione, dice Arnaldo da Villanova (19), produce l'«Acqua divina e immutabile» (o «permanente», o «eterna», in opposto alla legge della regione inferiore dei mutamenti): operazione, che simultaneamente è messa in relazione col ritorno del ghiaccio allo stato fluido dell'Acqua, cioè con la «soluzione» alchemica.

Ecco dunque che si chiarisce la convergenza dei varî simboli: separare dal corpo significa far passare allo stato non individuato il principio-vita (Acqua o Mercurio): come passaggio da «fisso» a «non-fisso» è dunque «soluzione»; come un liberare ciò che il corpo chiudeva, è «estrazione»; come ritorno allo stato originario, è «conversione nella Materia Prima» e «confezione del Mercurio dei Saggi» (20); è infine «congiungimento», quando si ipostatizzino i due stati e nella trasformazione si veda l'effettivo ricongiungersi della vita specializzata con la vita immutabile, la quale purtuttavia non le è esterna, ma sta come tramortita e ebbra alla sua stessa radice.

2. *La Morte. L'Opera al Nero*

Sospesa l'azione del corpo fisico su ☿, è nel contempo sospesa l'azione di esso anche sugli altri principî dell'uomo, che in ☿ hanno la loro base: psichici e mentali. Si manifesta allora quella crisi, cui facemmo cenno a proposito del simbolismo del seme, il quale «deve morire nella Terra, per poi fruttificare». Tutte le comuni facoltà, e lo stesso senso dell'Io, ne vengono colpite: donde i simboli già noti del Mercurio filosofale come arma che percuote, che tramortisce, che uccide; come Acqua dissolvente, tossico, aceto filosofale, vipera. Subentra la *nigredo*, il colore «più nero del nero» della «putrefazione» o «mortificazione» ermetica, segno del primo effettivo mutamento nella compagine della simbolica «sostanza», la quale passa alla posizione orizzontale — propria a chi è stato abbattuto.

Per chiarire questa esperienza presa in generale, anche senza rifarsi a insegnamenti esoterici, v'è il puro dato di fatto che, quando le attività della

(18) I. Filalete, *Introitus apertus*, cap. VI.

(19) A. da Villanova, *Semita Semitae*, 18. Cfr. N. Flamel, *Le Désir désiré*, § I.

(20) Cfr. *Trionfo Ermetico*, 141: «Il Mercurio si chiama Spirito dei Filosofi, perché soltanto i Saggi conoscono il segreto per renderlo spirito *liberandolo dalla prigione del corpo, nel quale natura l'aveva rinchiuso*».

coscienza esterna di veglia sono ridotte, anche questa coscienza, nell'uomo comune, è ridotta. Siffatta riduzione, nei suoi varî gradi, è parallela alla progressiva separazione del principio Mercurio il quale, staccandosi, cessa di accogliere le imagini del mondo esterno. Per quel tanto che l'uomo normale sa ancor reggersi senza il diretto sostegno di esse si ha lo stato di *rêverie*, e poi di sogno, ove la dinamizzazione dell'attività fantastica dissociata dai sensi esterni è, peraltro, accompagnata da una riduzione e da uno svuotamento del senso di sé. Quando il distacco si accentua subentra il sonno, ed allora la coscienza è abolita. Piú oltre si ha lo stato di *trance*, la letargia e lo stato catalettico. Piú oltre, quando la separazione è completa, si ha lo stato di morte apparente, ed infne la dissociazione dell'organismo, non piú tenuto insieme dalla forza vitale: cioè la morte.

Questa è la fenomenologia della «separazione» e della «dissoluzione», quando essa avviene in via spontanea, passiva e negativa, nella piccola e nella grande notte dell'uomo, oppure essendo provocata da sostanze speciali, come droghe, anestetici, tossici. Sono stati e condizioni reali dell'essere. Ora, tutto il segreto della prima fase dell'Opera ermetica consiste in questo: nel far sí che la coscienza non sia ridotta e poi sospesa già sulle soglie del sonno, ma possa invece accompagnare questo processo in tutte le sue fasi, sino ad una condizione equivalente alla morte. La «dissoluzione» diviene allora una esperienza vissuta, intensa, indelebile – e questa è la «morte» alchemica, il «piú nero del nero», l'ingresso alla «tomba di Osiride», la conoscenza dell'oscura Terra, il regime di Saturno dei testi.

Il senso dell'operazione segreta che nell'iniziazione misterica classica assicurava il mutamento di natura e l'immortalità non è diverso. «L'anima dell'uomo al momento della morte», dice Plutarco (21), «prova la stessa passione – ηάθος – di quelli che sono iniziati ai Grandi Misteri; e la parola corrisponde alla parola, il fatto al fatto: si dice τελευτᾶν e τελεῖσθαι». L'iniziazione veniva celebrata al titolo di una morte volontaria e di una gratuita salvezza, riferisce Apuleio (22). Böhme dirà: «La morte è il solo mezzo mediante il quale lo spirito può cambiare di forma», specificando che per mezzo di uno spirito *volitivo* va attraversata la «morte ignea» (23). Tutta la differenza è infatti che la «morte filosofale» – *mors philosophorum* – è *attiva*: non si tratta del corpo che, disfacendosi, viene meno all'anima, ma dell'anima che, raccolta nel suo potere, si slaccia dal corpo. Porfirio lo dice nei termini piú espliciti, aggiungendo non esser per nulla vero che dall'una morte segua l'altra, cioè né che dalla morte comune in genere segua la liberazione e trasfigurazione (ipotesi «spiritualista»), né che dalla morte iniziatica debba seguire quella fisica (24). Tutto ciò non ha, dunque, a che fare con stati mistico-sentimentali e nemmeno con la

(21) Stobeo, *Flor.*, IV, 107. Cfr. Porfirio, *Sententiae*, IX.
(22) Apuleio, *Metamorfosi*, XI, 21.
(23) J. Böhme, *De Signatura Rerum*, XIV, 73; XV, 51.
(24) Il testo latino di Porfirio (*Sententiae*, IX), è: «*Mors duplex: altera quidem aeque*

«mortificazione» nel senso ascetico-religioso. Si tratta, sí, di uno stato dello spirito, non separabile però da una modificazione reale dei rapporti fra i varî elementi dell'unità umana.

Solo che l'avventura non è esente da rischi, potendo accadere che qualche alterazione, di cui non si dòmini il processo, determinata, per esempio, da una incongrua reazione dell'Io, stabilizzi fra detti elementi dei rapporti abnormi o incompleti, ai quali, se la prova non è superata, non possono non corrispondere forme ridotte o abnormi delle facoltà di veglia. Artefio dice che con la «soluzione» e il «color nero» si produce «la discontinuità delle parti». In effetti, si provoca la disintegrazione del «composto» o «misto» nei suoi elementi: per cui chi affronta l'inesperienza, e per tutto il tempo che essa dura, si mette in un costante pericolo di morte, o almeno di tutti quei disturbi (paresi, amnesia, stupefazione, atonia, epilessia) che possono derivare dalla dissociazione non piú rimossa fra le energie vitali e gli organi e le funzioni corporali cui queste corrispondono (25). – Quando invece tutti i cambiamenti di stato siano eseguiti e sostenuti senza venir meno, avendo operato il distacco, con ciò si è conseguito il principio della nuova nascita. «La generazione [iniziatica] si fa quando la Materia è in una completa dissoluzione, che [i Filosofi] chiamano putrefazione o nero nerissimo» (26).

Fra le tante, a proposito della «mortificazione», vogliamo citare le parole della tav. V dell'*Azoth* di Basilio Valentino, tavola dove si vede un vecchio in decomposizione chiuso con un corvo (simbolo tecnico alchemico per questo stato) dentro l'«uovo filosofico» investito dal Fuoco, e in atto di esalare due spiriti (i principî sottili «Spirito» e «Anima»): «Il mio soprannome è Drago. Sono il servo fuggitivo, e mi hanno chiuso in una fossa a che poi sia ricompensato con la corona regale e possa arricchire la mia famiglia... La mia Anima e il mio Spirito mi abbandonano [sono i due Spiriti esalati, le due nubi, l'una bianca e l'altra rossa, da estrarre dalla Pietra]. ...Che essi poi non mi lascino piú, onde veda di nuovo la Luce del Giorno, e questo Eroe della Pace (27) che il mondo attende possa uscire da me» (28).

omnibus nota, ubi corpus solvitur ab anima: altera vero philosophorum, quam anima solvitur a corpore: nec semper altera alteram sequitur».

(25) Cfr. nell'*Introduzione alla Magia*, cit., vol. II, pp. 305-314 (*Alcuni effetti della disciplina magica: la dissociazione dei «misti»*).

(26) A.J. Pernety, *Dictionnaire*, 181.

(27) *Pax*, nel senso di cessazione della simbolica «guerra» intrapresa dall'Eroe.

(28) In J.J. Manget, *Bibliotheca Chemica Curiosa*, cit., II, 214. Per questa fase è usato spesso il simbolo del «sepolcro». Il «nero», con relazione a Saturno, al Piombo e al Caos, è detto «Tomba da cui lo spirito deve uscire per glorificare il suo corpo» (G. Salmon, Introduzione alla *Bibliothèque des Philosophes chimiques*, cit., p. xv). Una bara, in cui sono rinchiusi il Re e la Regina (le forme volgari di ☉ e ☾) con a lato uno scheletro e Mercurio, si vede nel *Viatorum Spagiricum* e si ritrova nella *Margarita Pretiosa*, nell'edizione del *Rosarium Philosophorum* contenuta nell'*Artis Auriferae*, in Flamel, ecc.

«La dissociazione», spiega Flamel (29), è detta morte, distruzione e perdizione perché le nature cambiano di forma: calcinazione e denudazione». Altri autori parlano di una grande eclissi di Sole ☉ e Luna ☾ , dopo la quale si ottiene il caos (30); specificando che il color nero ed oscuro esprime lo stato del corpo quando gli è stata tolta l'anima, al posto di questa dovendo irrompere il «fumo bianco» (stato incorporeo, aereo) che ne moltiplica le Acque (31). Per l'aspetto «esperienza», citiamo ancora Böhme: «L'essere si libera dalla morte con un'agonia che si compie nella grande angoscia dell'impressione [cfr. il πάθος di Plutarco] la quale è la vita mercuriale [vissuta allo stato libero]; ed in questo dolore lo spavento salnitrico [spavento che "viene dal Mercurio, o angoscia della morte" – il Salnitro ha riferimento col principio dell'individualità] riluce come in un lampeggiamento. Poi la libertà rientra in se stessa e l'essere si immerge nell'angoscia austera e tenebrosa» (32), corrispondente al color nero, circa il quale, peraltro, Sinesio l'alchimista dice: «La Terra nera, o testa di corvo, è chiamata *Ombra* oscura: su di essa, come su un tronco, il resto del Magistero ha il suo fondamento» (33).

In questa fase può dunque dirsi che viene evocato lo stesso potere agente nel fenomeno della morte. Ciò è detto chiaramente in un testo arabo: il Drago, che poi produce i vari «colori» (simboli per le fasi successive dell'Opera), è quello che «sarebbe stato fatale per la tua esistenza e *che avrebbe separato la tua Anima dal tuo Corpo*» (34). Ciò trova riscontro, del resto, nell'insegnamento esoterico indú: *Hum* è il *mantra* (35) del potere serpentino (*kundalinî*) usato dagli yoghi per aprire la «soglia di Brahman» e per far «fiorire» i «centri di vita» nella rigenerazione – ed è anche il *mantra* di M*r*tyu, il dio della morte. «State attenti al Mercurio tratto dall'Arsenico – avverte il *Libro di El Habîr* – esso è un veleno igneo che dissolve ogni cosa» (36). «Il Mercurio brucia e uccide tutto» viene ripetuto da altri.(37). Purtuttavia si prescrive di «mescolare i Metalli nel peso dovuto col Mercurio e di operare finché il prodotto divenga un vele-

Caratteristica l'espressione: «Qui vi è una tomba che non racchiude un cadavere ed un cadavere che non si trova chiuso in un sepolcro. *Il cadavere e il sepolcro sono la stessa cosa*» (in *Theatrum Chemicum*, III, 744). (Per l'*Azoth*, cfr. tr.it. p. 98 – N.d.C.).

(29) *Figure geroglifiche*, 231.

(30) I. Filalete, *Introitus apertus*, cap. XX.

(31) *Colloquio di Morieno col re Kalid*, 110.

(32) *De Signatura Rerum*, III, 19, 20.

(33) *Libro di Sinesio*, 186.

(34) M. Berthelot, *La Chimie au moyen-âge*, cit., III, 74.

(35) I *mantra*, secondo la tradizione indù, sono formule che, pronunciate in determinate e sovranormali condizioni dello spirito, avrebbero potere di evocare e far agire forze sovrasensibili. Cfr. J. Evola, *Lo Yoga della Potenza*, cit., cap. 10.

(36) In M. Berthelot, *La Chimie au moyen-âge*, cit., III, 102.

(37) In J.J. Manget, *Bibliotheca Chemica Curiosa*, cit., I, 458.

no igneo» (38). E ancora: «I Filosofi hanno chiamato questa tintura Solfo, Solfi, Fuoco che consuma, *lampo* che accieca, pietra da fionda che *spezza* e distrugge la Pietra, che lascia una traccia eterna di frattura» (39).

3. *La prova del vuoto*

La «separazione», secondo gli autori alchemici, è «cosa difficilissima, è una fatica d'Ercole» al cui confronto le restanti operazioni sono considerate come «lavoro da donna» e «giuoco da bambini»: tanto è tenace il vincolo irrazionale che stringe insieme gli elementi del «misto» umano. Gli autori esortano quindi alla tenacia, alla costante pazienza, all'instancabilità; sconsigliano dall'aver fretta, ripetendo che «ogni precipitazione vien dal diavolo»; dicono di lavorare senza scoraggiarsi, con ardore, ma senza lasciarsi in alcun modo trasportare, pena la rovina dell'Opera iniziata (40).

La difficoltà sta anzitutto nello spezzare ed aprire l'Oro, cioè la chiusura della personalità, sí che è detto esser piú difficile disfare l'Oro, che non farlo (41); essa sta poi nel conservare malgrado tutto, in siffatto stato di distruzione, una «quintessenza», un principio attivo, sottile ed essenziale di quest'Oro stesso. L'Oro comune si trova e si conserva soprattutto in «nature fisse»: è assai difficile ridurlo in uno stato di «soluzione» senza che il suo stesso principio interno e sepolto, o «Anima», si perda. Fuor dalla metafora: finché predomina la coscienza esterna legata al cervello e alla salda individualità organica ci si sente persona, «Io», ma si è chiusi a tutti gli altri stati dell'essere profondo. Si spezzi l'Oro – lo si «sgozzi», lo si «pesti» o «triti» o «faccia in lamine», ecc. (espressioni equivalenti del linguaggio cifrato) – e si passi in questi stati incorporei e «fluidi»: allora si incontra una condizione negativa per il senso dell'«Io». Cosí, non appena essi si affacciano, per l'esperienza interna quasi di un sentirsi mancare la terra, sopravviene una reazione istintiva irresistibile, una forma organica di

(38) *Libro di Cratès*, in M. Berthelot, *La Chimie au moyen-âge*, cit., III, 54; cfr. 67.

(39) *Libro del Fuoco della Pietra*, in M. Berthelot, *La Chimie au moyen-âge*, cit., III, 216.

(40) Cfr. per esempio A.J. Pernety, *Dictionnaire*, 360; *Libro di El Habîr*, in M. Berthelot, *La Chimie au moyen-âge*, cit., III, 103; Paracelso, *Thesaurus Thesaurorum Alchimistorum*, 86; *Turba Philosophorum*, 22; *Dialogo di Maria e Aros*, in G. Salmon, *Bibliothèque des Philosophes chimiques*, I, 80; Geber, *Summa*, 521; *Filum Ariadnae*, 84; Sendivogio, *De Sulphure*, 157. Nel detto di Geber (*Libro della Clemenza*, in M. Berthelot, *La Chimie au moyen-âge*, cit., III, 136): «Vi raccomando di agire con precauzione e con lentezza, di non aver fretta e di seguire l'esempio della natura», – tale «esempio» può anche interpretarsi come attenzione a quei processi, nei quali il distacco si produce in via naturale (sonno, ecc; vedi più avanti).

(41) *De Pharmaco Catholico*, XI, 8. Più oltre (XII, 2, 3) si parla dell'anima e dello Spirito Cosmico rinchiusi nell'Oro come un centro nel suo cerchio ⊙ e si dice: «Gli Elementi magici aprono il corpo solido del Sole, rendono possibile l'estrazione dell'Anima e del Corpo chiarificato».

paura che con uno scatto fa rimbalzare al punto di partenza – al «fisso», al «corpo» o «Terra» – sí che le porte tornano a chiudersi (42).

Bisogna proceder dunque pazientemente, tenacemente e sottilmente, imparando la simbolica «scienza delle bilance» o delle «dosi», cioè la quantità di attività e di passività che bisogna congiungere insieme ed equilibrare; *limando* a poco a poco il «Ferro» (43) tanto da evitare gli scatti anzidetti, che arresterebbero il processo di separazione – ma in pari tempo badando a che resti una quantità sufficiente dell'elemento ☉ , sí da non finire in forme di coscienza ridotta, le quali invece che alla realizzazione ermetica condurrebbero a stati negativi di trance, di sonnambulismo e di medianità.

Cosí si può presentire che cosa siano quelle peregrinazioni e corse affannose nelle tenebre, con terrori e brividi, sudori e spaventi, prima di giungere a veder la Luce, di cui nella letteratura misterica (44); che cosa sia inoltre quel passar attraverso gli elementi, una volta raggiunto il confine della morte e varcata la soglia di Proserpina (45) e che cosa sia quell'analogo disciogliersi della Terra in Acqua, dell'Acqua in Fuoco, del Fuoco in Aria, dato in un testo tibetano come l'esperienza interveniente súbito dopo morte (46). Si tratta di successivi mancamenti dell'appoggio solido (la Terra, cioè il Corpo), che contrassegnano le fasi del distacco: perder appunto il senso della terra, e sentirsi di colpo nel vuoto – precipitare o sprofondare – trovarsi come disciolto in un gran mare o in una dilatazione vertiginosa nell'Aria (47). Ed occorre che il Leone Rosso, cioè l'irresistibile e selvaggio istinto di autoconservazione dell'Io animale, sia «spossato sino ad estrema debolezza», affinché simili prove siano sorpas-

(42) Forse non vi è lettore che non conosca quei bruschi soprassalti che si verificano all'atto di addormentarsi, appunto come se venisse a mancare la terra. Si tratta di una reazione del genere, all'inizio della separazione che ogni sera si produce spontaneamente nel sonno.

(43) Ciò lascia intravvedere di che si tratti quando nei testi si incontrano dei *recipe* in cui entra della «limatura di ferro». Le varie «quantità» delle sostanze, con le loro dosi, ecc., hanno, di massima, riferimento alla scienza interiore della combinazione di stati spirituali figurati da metalli o altre sostanze.

(44) In Stobeo, *Flor.*, IV, 107; cfr. Aristide, *Eleus.*, 256.

(45) Apuleio, *Metamorfosi*, XI, 23.

(46) *Bardo Tödol*, transl. by lama K.D. Samdup, London, 1927, p. 23.

(Molte le traduzioni italiane di questo testo con l'identico titolo o quello di *Libro dei morti tibetano*: Astrolabio, Roma, 1986; TEA, Milano, 1988; UTET, Torino, 1989; Newton Compton, Roma, 1991. Cfr. anche J. Evola, *Lo Yoga della Potenza*, cit., appendice I – N.d.C.).

(47) Cfr. R. Steiner, *Das Initiaten-Bewusstsein*, Dornach, 1927, pp. 64-69, 114-118, ecc. Un misterioso corrispondente di Agrippa, nei riguardi di un neofita che avrebbe voluto «anche lui esplorare il suo abisso», dà questa istruzione: «Lancialo dunque per provarlo nello spazio; e, portato sulle ali di Mercurio, vola dalle regioni dell'Austro a quelle di Aquilone» (cit. nell'introduzione alla trad. ital. di A. Reghini del *De Occulta Philosophia*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1972, vol. I, p. XXVI).

sate e si possa portare a fondo il processo di «mortificazione» e di «separazione» (48).

Tutto ciò, per lasciar capire molti simboli ed allegorie alchemiche che nascondono non dissimili esperienze: uccelli con ali che trasportano seco altri che non ne hanno e che fan di tutto per non «perder terra»; mari, in mezzo ai quali si è trasportati; correnti, che si è costretti ad affrontare; cadute, rapimenti aerei, ecc. Resta alla sagacia del lettore, che troverà tutto ciò nei testi, trasporre *sub specie interioritatis* e comprendere.

4. *Il volo del Drago*

Ma oltre alla difficoltà di «aprire» mantenendo la coscienza e arrestando le reazioni che ricondurrebbero al corpo animale, vi è quella di non farsi soverchiare dall'esperienza stessa, di giungere a padroneggiarla facendo uso di quel «seme» o «spirito sottile» dell'Oro, che si deve aver saputo estrarre e conservare. È come l'aprirsi di una diga (49). Ciò che come Mercurio o vita fissata e chiusa nel corpo era in stato di schiavitú e di arresto, con la separazione è posto nello stato di una assoluta libertà. Ma questa libertà interviene come una esperienza necessaria, e si tratta di vedere sino a che punto la coscienza sappia sostenere l'inaspettato cambiamento di stato e trasformarsi attivamente, tanto da mantenere una continuità e da realizzarlo appunto come una liberazione. Chi, essendo vissuto sempre in un ambiente tenebroso, fosse messo di colpo in mezzo alla luce piú sfolgorante, potrebbe esserne accecato: cosí pure la potenza intera e libera della vita potrebbe riuscir letale a chi conosce solo la vita in mescolanza con la morte e col sonno.

Tale è il pericolo, considerando il quale gli alchimisti raccomandano di star ben attenti a che il «sottile» non sfugga dal suo «vaso» risolvendosi in Aria (50). Bernardo Trevisano lo indica con chiare parole: «Questa Fontana ha un potere spaventoso... È di sí terribile natura, che se fosse infiammata ed irata penetrerebbe tutto. E se sfuggisse, saremmo perduti»

(48) I. Filalete (*Introitus apertus*, cap. XXV) parla del regime «volto a spogliare il Re dai suoi vestimenti dorati [si tratta dell'Oro volgare] ed a stancare il Leone con siffatte lotte, da ridurlo ad estrema debolezza... Allora appare il regime di Saturno... Non vi è più segno di vita nel composto. Questo triste spettacolo e questa imagine di morte eterna è di tanto più gradita all'Artista».

(49) Ideograficamente, ciò è la Terra 🜃 che si discioglie e si libera dall'arresto – e cosi si ha 🜄 , le Acque.

(50) Cfr. M. Berthelot, *Collection des Alchimistes Grecques*, cit., II, 151: «Occorre all'operatore un intelletto *sottile affinché riconosca lo Spirito uscito dal Corpo*, ne faccia uso e, sorvegliando chi lo custodisce, raggiunga il suo scopo: cioè, che il *Corpo essendo distrutto, anche lo Spirito non sia distrutto ad un tempo*. Non è distrutto, ma è penetrato nelle profondità del Metallo quando l'operatore ha compiuto il suo lavoro».

(51). Bisogna possedere la dignità di quel «Re del Paese» al quale soltanto, secondo lo stesso autore, la Fontana è riservata e che da essa, nel caso positivo, vien fatto tale che «nessuno può piú vincerlo». Cosí il già difficile giuoco di chiudere gli occhi e di lasciarsi cadere senza paura si complica con un'altra necessaria e sottile attitudine: bisogna *uccidere* nello stesso tempo che farsi uccidere, bisogna «fissare» ciò che trasporta.

Flamel, commentando l'ottava delle sue figure geroglifiche, dove si vede un Uomo Rosso che tiene il piede su di un Leone alato che vuol trasportarlo e rapirlo, dice che si tratta del «Leone il quale divora ogni natura metallica [ogni natura individuata] e la muta nella sua propria e vera sostanza [non individuata, allo stato libero]» e che può trasportare gloriosamente l'Uomo Rosso fuor dalle acque di Egitto – cioè dalle Acque della corruzione e dell'oblio (52). Si tratta di suscitare la forza e di non lasciarsi scavalcare. La figurazione caratteristica di tale abilità è drammatizzata nel mito di Mithra che afferra il Toro per le corna e, per quanto questo si dia ad una corsa sfrenata, non lascia la presa: finché il Toro, esausto, cede e si lascia ricondurre alla «caverna» (i testi alchemici parlano spessissimo della *Caverna* di Mercurio), ove Mithra lo uccide. Al che segue il simbolico sorger di vegetazioni dalla Terra, dal sangue dell'animale ucciso. Con un simbolismo piú complicato, non è che Basilio Valentino dica cosa diversa: «Chi sia curioso di sapere che cosa è questo "Tutto-in-tutto" [indicato come mèta dell'Arte] dia alla Terra delle grandi Ali [equivalenza al volo del Drago, alla corsa del Toro, al risveglio della Serpe, ecc.], la prema tanto che essa salga in alto e voli oltre ogni monte, fino al firmamento: ed allora le tagli le ali a forza di Fuoco, cosí che cada nel Mar Rosso [Fuoco e Mar Rosso, simboli dell'intervento del principio affermativo] e vi si anneghi» (53).

Ora, nel loro scambievole uccidere ed esser uccise le due Nature si mutuano l'una con l'altra, fino a compenetrarsi interamente. Ecco perché talvolta si parla di *congiunzione* e di *separazione* come di due sinonimi (54). Siamo già ad una prima fase della formazione dell'Androgine ermetico, composto di Solfo e Mercurio. I «due nemici» si abbracciano. Le due serpi del Caduceo si intrecciano – il maschio con la femina – intorno alla verga di Ermete. Nell'acqua divina o Mercurio dei Saggi ha inizio *lo stato*

(51) B. Trevisano, *De la Philosophie naturelle des Métaux*, 388-389.

(52) N. Flamel, *Figure geroglifiche*, 259. Le Acque di Egitto sono altresí messe in relazione con «i pensieri ordinarii dei mortali».

(53) B. Valentino, *Le Dodici Chiavi dell'alchimia*, 21. Pelagio (in M. Berthelot, *Collection des Alchimistes Grecques*, cit., II, 260) dice che «la dissoluzione nell'Acqua divina si chiama iosi», perché lo *ios* – veleno, forza attiva, *virus* – vi risiede in potenza, e poi passa all'atto (risveglio e volo del Drago).

(54) È *matrimonio* l'azione del Drago con l'ali che trasporta con sé quello senz'ali, e questo a sua volta riconduce in Terra quello (A.J. Pernety, *Dictionnaire*, 219). Lullo dice che il «nero», è fatto di Sole e Luna: indica un congiungimento cosí indissolubile dei due,

di unità, che è la «Materia prima» e vera da cui si possono avere tutti gli «Elementi» e i «Regimi» della Grande Opera. Ma il lavoro è aspro: «Bisogna comprendere che siamo in un lavoro terribile, nel volgere a ridurre ad una essenza comune – cioè a sposare – le Nature [l'attivo e il passivo, l'individuale e l'universale]» (55).

Il «nero» essendo portato a fondo; l'immobilità essendo completa; il tutto apparendo privo di vita e di suono come nel caos e nel «Tartaro» – la Terra è conosciuta. Ma ecco che in questo deserto di morte e di Tenebra si annuncia un bagliore: è l'inizio del secondo Regime, quello di Giove che detronizza il nero Saturno e che preludia alla bianca Luna. La «Luce della Natura» albeggia. L'Acqua di morte prende forma di Acqua di resurrezione. Disciolto il Corpo, dissipata quell'oscurità che, secondo il già citato detto del Cosmopolita, esso rappresenta per l'occhio umano, aperti i «pori», la Natura comincia ad operare e lo Spirito a manifestarsi nel corpo metallico «congelato» (56).

È l'«Opera al Bianco».

5. *Via secca e via umida*

Prima di passare all'esame dei simboli ermetici relativi all'*albedo*, occorre soffermarsi sui metodi tecnici per conseguire questa stessa esperienza, i quali corrispondono essenzialmente ad una doppia possibilità: 1) Si può agire provocando direttamente il distacco, sí che *come consegueza* le facoltà individuali condizionate dal corpo e dal cervello siano sospese e l'ostacolo che esse costituiscono sia superato; 2) Ovvero si può partire da dette facoltà, con un'azione su di esse tale che, *come conseguenza,* la possibilità del distacco e della resurrezione nella Vita sia virtualmente assicurata (57).

Nel primo caso venendo ad agire soprattutto la forza delle Acque messa in libertà, nel secondo invece quella del «Fuoco», o Io, che opera su sé medesimo – le due vie si possono denominare rispettivamente *via umida* e *via secca*. In termini di linguaggio segreto ermetico, nell'una dunque si brucia con l'Acqua, nell'altra si lava col Fuoco; nell'una ci si affranca

che in avvenire essi non potranno più venir separati. Circa il Drago (qui concepito prevalentemente con tratti regali e celesti) e il suo volo, si può notare che esso costituisce un simbolo assai ricorrente nell'esoterismo cinese. E vi sono, poi, singolari concordanze fra l'allegoria del Toro mithriaco e quella di tavole assai note del buddhismo esoterico Zen (cfr. J. Evola, *La Dottrina del Risveglio*, cit.).

(55) Zosimo, testo in M. Berthelot, *Collection des Alchimistes Grecques*, cit., II, 217.

(56) Espressioni del Cosmopolita, *Novum Lumen Chemicum*, X, 50.

(57) Ciò non è senza relazione col detto del *Libro della Misericordia* (in M. Berthelot, *La Chimie au moyen-âge*, cit., III, 182), che per «la sottilizzazione gli uni usano procedimenti esteriori, gli altri procedimenti penetranti».

dalla servitú liberando il principio di vita (il «nostro Mercurio»); nell'altra si libera il principio di vita con l'affrancarsi per forza propria dalla servitú. Fra i varî significati possibili delle due vie ermetiche, *secca* e *umida*, questi sono i prevalenti (58).

Il Barchusen, nel *Liber singularis de Alchimia*, dice che la via secca è, fra l'altro, caratterizzata dall'azione del Fuoco a nudo e dall'assenza del «nero», esprimente la «mortificazione». Qui vi è inoltre relazione col metodo che opera col cosidetto *Mercurio doppio*, androgine o equilibrato. «Alcuni», riferisce Salmon (59), «usano un Mercurio semplice [via umida], altri, come il Trevisano, un Mercurio doppio piú attivo, ottenuto per animazione, aggiungendo uno Spirito che lo vivifica, un Oro preparato artificialmente». Fuor dai simboli, l'assenza del «nero», di cui in Barchusen, allude alla possibilità di operare in modo tale (da non aver crisi, salti, alterazioni subitanee, ma un processo continuo il piú possibile, di trasformazione: ciò, per l'uso di un principio che non è soltanto Mercurio forza vitale, ma un Mercurio che, essendo animato da un certo Oro condotto ad un dato grado di purità (questa è la sua preparazione «artificiale») si trova già a partecipare approssimativamente della doppia natura che è mèta dell'Opera. Ideograficamente non si avrebbe la successione | — e | (vedi Parte Prima, § 23), ma invece la gradualità di una «sostanza doppia» + ove predomina il principio attivo con punto di partenza nella coscienza di veglia (⊙). Il centro di azione non è ☿ , troppo lontano da ciò a cui arriva la coscienza comune per poter esser raggiunto direttamente, ma ☿ ; e con questo Mercurio che contiene già il Fuoco si può procedere sottilizzando e purificando, non giungendo *prima* al «nero» e *poi* al «bianco», ma avendo fin da principio un grado di luminosità ed una certa condizione su cui si può lavorare senza le fasi di distacco, ascesa e discesa, mantenendosi invece sempre in piena e attiva coscienza dentro il corpo e i sistemi corporei cui corrispondono i varî poteri.

In via secca la difficoltà sta nel superare lo sbarramento costituito dalle comuni facoltà per mezzo di queste facoltà stesse, il che – non bisogna nasconderlo – implica una speciale privilegiata qualificazione, una specie di naturale «dignità», o una preliminare iniziazione. In via umida, specialmente quando i mezzi usati sono violenti ed esterni, la difficoltà sta soprattutto nel mantenere la coscienza cui bruscamente vien tolto l'appog-

(58) Fra i metodi indicati dagli alchimisti greci per ottenere il Mercurio, quelli che procedono per desulfurazione (ἐκθειεῖν) del cinabro (solfuro di mercurio, il cui color rosso esprime qui, per l'ormai noto simbolismo, le qualità intellettuali e attive della comune personalità) – od anche per riscaldamento dei metalli con Aceto (dissolvente) – si connettono alla via umida; quelli che invece ricorrono a preparati di nitro (νιτρέλαιον) si rifanno all'altra via. Il potere purificatore nel nitro ⦶ si trova già indicato in Geremia (II, 22).

(59) Introduzione alla *Bibliothèque des Philosophes chimiques*, cit., p. 111. Cfr. A.J. Pernety, *Dictionnaire*, 34. Equivalente al Mercurio doppio, è l'*asem* degli Arabi, lega simbolica d'Oro e d'Argento, da cui vi è chi prescrive di partire.

gio del «fisso», o corpo. La difficoltà nella via secca è tanto maggiore, per quanto piú sviluppato è il senso dell'individualità, con quel predominio delle facoltà cerebrali che è cosí caratteristico nell'Occidentale moderno. Per l'Antico, per l'Orientale e, in genere, per ogni essere la cui coscienza sia ancora aperta o semiaperta al mondo non corporeo grazie ad una relativa indipendenza dei circuiti organici piú profondi dai controlli e dalle traduzioni cerebrali – la via umida ha offerto e offre possibilità più immediate; per converso, lo sforzo qui è maggiore, a che la realizzazione abbia carattere attivo e non sbocchi in stati mistico-estatici (60).

In via secca è quistione anzitutto di distruggere con una congrua disciplina interiore tutte le infezioni che l'amalgama col corpo ha determinato e stabilizzato nei principî sottili di vita, a mezzo dei quali il corpo esercita il suo potere sulla superiore natura. Si tratta di ascesi e di purificazione, ma secondo uno spirito analogo a quello di chi, per provocare un fenomeno fisico, raccogliesse tutte le condizioni necessarie. L'ascesi qui ha valore di esercizio e di *tecnica*: anche date regole di vita possono venire proposte pel fatto che, seguendole seriamente, ne procedono per via indiretta (passando per ☿) certe modificazioni negli elementi sottili dell'essere umano, le quali sono propizie o necessarie per l'Opera (61). Cosí un Maestro ermetico non dirà che alimentare la disposizione per esempio alla concupiscenza o all'odio è «male»: libero, chi vuole, di far cosí – ma che una persona la quale intenda usare di tale libertà, simultaneamente aspiri a quanto è reso impossibile dall'orientazione delle energie determinata dalla concupiscenza o dall'odio, ciò è contradittorio; e un ermetista chiederà soltanto che si sappia ciò che si vuole e che cosa implica ciò che si vuole. Peraltro, in una disciplina apparentemente morale la piena coscienza di veglia e l'azione diretta dell'Io sono mantenute: e quando certe condizioni e qualità dell'Anima vengano stabilizzate e ridotte ad un *habitus* in virtú della costante pratica, modificazioni corrispondenti passano da ☿ in ☿ : onde, se la via seguita è la giusta, si giunge a determinare nel miglior modo ciò che occorre come disposizione favorevole per la «separazione».

6. *L'ascesi ermetica*

Nell'alchimia greca come condizioni generali si trovano la purità sia del cuore che del corpo, la drittura, il disinteresse, l'assenza di avidità, di invidia e di egoismo. «Chi ha realizzato «queste condizioni», riassume il

(60) Cfr. *Introduzione alla Magia*, cit., vol. II, p. 352 sgg.; vol. III, p. 16 sgg.

(61) Le corrispondenze, stabilite nell'insegnamento esoterico indù, fra sette virtù e sette passioni e i sette centri di vita; come pure quelle fra altri gruppi di qualità morali, positive e negative, e le «correnti» (*nāḍī*) che partono da ciascuno di essi – forniscono una base per gli sviluppi pratici di questa veduta. (Cfr. J. Evola, *Lo Yoga della Potenza*, cit., cap. 10 – N.d.C.).

Lippman (62), è degno, e solo il degno diviene partecipe della grazia dall'alto che nel piú profondo raccoglimento dell'anima, in sogni veridici e visioni gli apre l'intelletto alla comprensione del "Grande Mistero dei Sacerdoti Egizii"... da essi comunicato solo oralmente o in una forma enigmatica che "delude i dèmoni"; e gli fa "l'Arte Sacra" facile, quanto un "lavoro da bambini"». E Zosimo: «Riposa il corpo, calma le passioni: dirigendoti cosí da te stesso, attrarrai l'essere divino a te» (63). «Sii puro da donna» istruisce un testo siriaco (64), «purificati da ogni difetto spirituale e corporale e fa voto di buona volontà». Un genio penetrante e sapiente, un corpo a cui nulla manchi per poter operare, un giudizio sano e uno spirito sottile, benché naturale, diritto e senza tortuosità, sgombro da ogni impedimento – sono qualità richieste da altri (65). In un papiro alessandrino si mette in guardia dal dèmone Ofioco, che «ostacola la nostra ricerca... producendo talvolta la negligenza, talvolta la paura, talvolta l'imprevisto e in altri casi afflizioni e castighi, al fine di farci abbandonare l'Opera» (66). Secondo Geber (67), gli ostacoli vengono o dall'impotenza naturale dell'operatore dovuta agli organi o dal fatto che «lo spirito è pieno di fantasie e passa facilmente da una opinione ad un'altra affatto contraria; ovvero perché non sa precisamente che cosa vuole, né a che deve decidersi». Attraverso il linguaggio cifrato chimico viene poi spesso indicato il còmpito di creare un equilibrio perfetto fra tutti i principî dell'essere, purificati ed energizzati («rettificazione»); equilibrio, che permette di raggiungere quel *centro* di sé, solo partendo dal quale l'operazione sarà efficace (68).

Condizioni analoghe possono ritrovarsi negli autori moderni: un grande equilibrio fisico e intellettuale; lo stato di *neutralità* perfetta propiziato da tale equilibrio; esser sani di corpo, senza appetiti o desiderî, in pace con sé, con gli altri e con le cose d'intorno; rendersi padroni assoluti dell'involucro animale sí da farne un servo obbediente all'autorità psicodinamica che deve purificarsi da qualsiasi ostacolo; liberarsi da qualsiasi necessità – in questi termini Kremmerz espone la preparazione ermetica (69). Eliphas Levi avverte che si tratta di un esercizio di tutte le ore e di tutti i momenti e

(62) E.O. Lippman, *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie*, Berlin, 1919, p. 341.

(63) M. Berthelot, *Collection des Alchimistes Grecques*, cit., II, 84.

(64) M. Berthelot, *La Chimie au moyen-âge*, cit., II, 1.

(65) Arnaldo da Villanova, *Rosarium Philosophorum*, I, 5; R. Lullo, *Theor. Test.*, cap. XXXI.

(66) *Papiro X di Leida*, in M. Berthelot, *Introduction à l'étude*, cit., p. 19.

(67) Geber, *Summa*, in J.J. Manget, *Bibliotheca Chemica Curiosa*, cit., I, 520; e in G. Salmon, *Bibliothèque des Philosophes chimiques*, cit., I, 90.

(68) Cfr. Geber, *Libro delle Bilance*, in M. Berthelot, *La Chimie au moyen-âge*, cit., III, 147: «L'equilibrio delle Nature è indispensabile nella Scienza delle Bilance e nella pratica dell'Opera».

(69) G. Kremmerz, *La Porta Ermetica*, Roma, 1905; *Avviamento alla Scienza dei Magi*, Spoleto, 1929 (fuori comm.); *Commentarium* n. 4-5-6-7 del 1921. (Ora in *La Scienza dei Magi*, cit., voll. I e II – N.d.C.).

ripete: sciogliere la volontà da qualsiasi dipendenza e abituarla a dominare; farsi padrone assoluto di sé, saper vincere l'allettamento del piacere, la fame e il sonno, rendersi insensibile al successo come all'insuccesso. La vita deve esser volontà diretta da un pensiero e servita dalla natura intera *da assoggettare allo spirito nei proprî organi* e, per simpatia, in tutte le forze universali che corrispondono ad essi. Tutte le facoltà e tutti i sensi debbono partecipare all'Opera – nulla deve rimanere inattivo. Si deve aver affermato il proprio spirito contro tutti i pericoli dell'allucinazione e dello spavento e ci si deve esser quindi purificati internamente ed esternamente (70).

Gli alchimisti insegnano che le impurità, oltre che alla Terra (il corpo), sono dovute al Fuoco, e che bisogna togliere dalle sostanze le *parti combustibili*, oltre che le terrose (71). Si tratta degli elementi istintivi ed impulsivi della personalità: dell'animosità, dell'irascibilità, del fuoco passionale – tutte forme di Solfo volgare e impuro determinatesi in relazione alla natura corporea (72). Abbiamo visto infatti che la forma sottile umana, corpo-vita mediatore fra Anima e Corpo, consta di due elementi, l'uno soggetto alle influenze telluriche ☿ , l'altro soggetto alle influenze sulfuree ☿ : la purificazione esige la neutralizzazione di entrambe queste influenze, quindi una preparazione che riduca sia la terrestrità che la combustibilità. Per tali idee, si può rimandare a Geber e ad Alberto Magno, che le hanno esposte con ampiezza, per quanto sempre col solito linguaggio cifrato esasperante (73).

(70) E. Levi, *Dogma e rituale dell'Alta Magia*, Atanòr, Todi, 1921, pp. 243-245, 264, 271, 279-280. (Ora in due volumi separati: *Dogma dell'Alta Magia* e *Rituale dell'Alta Magia*, Atanòr, Roma, 1973 – N.d.C.).

(71) Geber, *Summa*, I, IV, Proemio: «Ciò che va tolto dai Corpi imperfetti, senza di che essi non potrebbero ricevere la perfezione, è... il Solfo inutile e la Terrestrità impura».

(72) Cfr. A.J. Pernety, *Dictionnaire*, 245-246: «Il Solfo esterno adustibile e separabile dalla sostanza vera dei metalli [si tratta dell'Io volgare] soffoca quello interno e gli toglie la sua attività; e mescolando le impurità proprie con quelle del Mercurio [come ☿] produce i metalli imperfetti».

(73) Geber, *Summa*, III, §§ I, II (J.J. Manget, *Bibliotheca Chemica Curiosa*, I, 540, 541): «Il Solfo, o l'Arsenico [ricordar sempre l'omonimia, per cui arsenico significa virilità] che gli somiglia, hanno in se stessi due cause di corruzione e di impurità, che sono l'una una sostanza infiammabile, l'altra le feccie, o impurità terrestri». Le feccie – soggiunge – impediscono la fusione e la penetrazione (cioè la soluzione del fisso, per realizzar ciò a cui il fisso costituisce uno sbarramento); la sostanza infiammabile non può sostenere il Fuoco (le emozioni, gli impeti e i trasporti destantisi dal profondo) e quindi dar la fissità (che è mantener il dominio dell'Io quale *Solfo incombustibile*). Il Mercurio ha anch'esso due forme di impurità: una sostanza terrestre impura (il corpo) ed una umidità o acquosità superflua e volatile (desiderio o instabilità) che evapora al fuoco, ma senza infiammarsi (è il disciogliersi in senso negativo all'atto della separazione, ove dovrebbe invece intervenire una qualità attiva = infiammarsi). – Alberto Magno (*Compositum de Compositis*, cap. I) parla dei modi di essere del Solfo, due dei quali costituiscono delle impurità (combustibile e acquoso), mentre il terzo va separato dagli altri e conservato: «*rettificato* per risoluzione, esso non dà più che *una sostanza pura contenente la forza attiva*, perfettibile e prossima del metallo». Si tratta della messa a nudo del nucleo centrale, ⊙ o ♀, dell'operatore.

In genere, vengono distinte due impurità, o «lebbre», o malattie dei «metalli»: l'una detta originale, non si può curare che con la separazione effettiva (dalla condizione del corpo); l'altra, detta elementare e quadripartita, è materia immediata di lavoro in via secca. Si tratta di qualità negative stabilitesi nello spirito con analogia agli Elementi; e come cura si prescrive una specie di capovolgimento delle une nelle altre. Cosí l'Acqua superflua va prosciugata e azionata dal Fuoco; il Fuoco (volgare) va spossato sino ad esser incapace alla combustione e agli «scatti di vipera», qualunque cambiamento di stato si verichi – dunque, deve esser come congelato e poi ricondotto alla virtú sottile e corrosiva dell'Acqua (74); la qualità Terra, resa «porosa» e sottilizzata, deve trapassare in Aria; la qualità Aria, infine, inafferrabile, diffusa, mobile deve coagularsi e fissarsi in una proprietà compatta come quella manifestata dalla Terra. Geber, su questa base indica partitamente i procedimenti da valere come «medicina» per ciascuno dei sette metalli (75). È tutta una serie di suggestioni che indicano adattamenti, scomposizioni, riadattamenti e trasformazioni di forze psichiche e atti che in corrispondenza lo spirito deve eseguire su se stesso. La disciplina si applica alla sensibilità, alla volontà, al pensiero – dall'alto al basso in via secca. L'ascesi interna ed esterna semplifica e fortifica il principio Io; questa maggior forza che si desta al centro reagisce sul pensiero e sull'imaginazione soggiogandoli, controllandoli in tutte le influenze che essi subiscono attraverso la soglia inferiore della coscienza. Questo dominio mentale a sua volta reagisce sulle passioni e sulle affezioni, calma l'intimo essere, deterge, rischiara e sottilizza la sensibilità. Cosí, attraverso ☿ , si apre all'Io ☉ la via sino a ☿ . Non incontrando piú vincoli ed ostruzioni nella mente, nel cuore o nella sensibilità, essendo distrutta ogni causa di alterazione e di turbamento, la sua azione può irradiarsi fino al Mercurio o principio-vita immediatamente a contatto col corpo ☿ e per isolamento della sensibilità periferica tentare la separazione e l'estrazione. Allora di là dalla progressione già detta di stati equivalenti, nell'uomo comune, a sogno, sonno e letargia, al termine si manifesterà la Luce.

(74) Cfr. *Libro di El Habîr*, 105: «Come può il debole costringere il forte? Ciò è possibile perché il debole non è tale che in apparenza – alla prova si dimostra invece forte, più forte di tutto ciò che sembra forte... Ciò che resiste al Fuoco, non è forte che in apparenza, mentre l'altro, cioè il volatile, che sembra debole, in realtà è il più forte». Qui si potrebbe ricordare quanto fu detto da Lao-tze in base all'analogia con la virtù sottile e invincibile dell'acqua. (Cfr. *Tao-tê-ching*, 78; cfr. anche 18, 20, 32, 38, 43, 62, 66 – N.d.C.).

(75) Geber, *Summa*, 1, III, §§ V, IX, X, XII. I sette metalli possono interpretarsi anche come simboli di tipi umani caratteristici, a ciascuno dei quali sono adatti, secondo la propria natura, una data «medicina» e un dato metodo.

7. *La via del Soffio e la via del Sangue*

Potremmo ricordare qualcuna delle pratiche usate nelle scuole iniziatiche come punti di leva a che la separazione virtuale divenga attuale. Ma ce ne asteniamo, perché non potremmo farle risultare direttamente dai testi ermetico-alchemici, i quali parlano soprattutto del regime del Fuoco, che è la graduazione e la condotta interna della forza spirituale in opera; e tacciono sulle circostanze dell'esercizio di quest'ultima. In magia, ad ogni modo, lo specchio o altri oggetti hanno servito da appoggio per fissare e neutralizzare attraverso la vista la coscienza e la sensibilità esterna, e realizzare la separazione e il contatto con la luce eterea (76). Nello yoga indú sono usate forme speciali di concentrazione mentale, talvolta appoggiate a simboli o formule magiche adatte. Altre scuole battono vie ancora diverse, ma bisogna tener presente che si tratta sempre di semplici sostegni o stimoli per un atto dello spirito.

Il fatto che ☿ è il punto di presa in via secca, e che pertanto ☿ si manifesta nell'organismo attraverso il sistema respiratorio e quello sanguigno, basterebbe, in ogni modo, per lasciar intendere due chiavi e due punti di leva a chi capisce. Peraltro, si sa dell'importanza che il respiro – piú direttamente controllabile dall'Io che non la circolazione sanguigna – ha nell'esoterismo indú, come la ebbe nell'antico Egitto: la concentrazione sulla forza sottile nascosta nel soffio (il *prâna*) secondo l'insegnamento yoghico costituisce una via per raggiungere e «purificare» ☿ (76 bis). Ma nella stessa alchimia non mancano qua e là allusioni a questa possibilità. Il *De Pharmaco Catholico*, per esempio, ci insegna che il Mercurio specificamente si appoggia ai polmoni per via dell'elemento Aria – esso, che «pervade e penetra, come spirito, entrambi gli altri principî, il Sale e il Solfo, cioè il Corpo e l'Anima, che entrambi unisce e costantemente avvince mediante calor naturale» (77): dopo di che, non è troppo difficile capire su che cosa debba agire il «Fuoco» in colui che voglia rimuovere e trasfomare siffatta unione.

Passando alla seconda chiave (che in certi metodi è uno sviluppo della prima), essa è data dalla concentrazione sul *sangue*, raggiungibile attraverso la sensazione del calore corporeo. A tale riguardo, le allusioni ermetiche sono piú frequenti, in espressioni da prendersi in un senso simultaneamente reale e simbolico. Già gli autori arabi parlarono di una «decomposizione che mediante Fuoco dolce trasforma la natura in un *sangue*» (78). E Morieno: «La perfezione del Magistero consiste nel prendere i corpi che

(76) Sulla tecnica dello «specchio» vedi *Introduzione alla Magia*, vol. I, p. 85 sgg.

(76 bis) Cfr. J. Evola, *LoYoga della Potenza*, cit., cap. 11; e *La Dottrina del Risveglio*, cit. (N.d.C.).

(77) *De Pharmaco Catholico*, V, 1; cfr. III, 11. Ancor più esplicito A.J. Pernety, *Dictionnaire*, 6; *Fables*, I, 96.

(78) M. Berthelot, *La Chimie au moyen-âge*, cit., III, 110.

sono congiunti... Ora è il *sangue* ciò che unisce principalmente e fortemente i corpi, perché li vivifica e congiunge» (79). Pernety: «La soluzione, dissoluzione e risoluzione fanno propriamente tutt'uno con la sottilizzazione Il mezzo per eseguirla secondo l'Arte è un mistero che i Filosofi rivelano solo a quelli che essi giudicano qualificati per esser iniziati. *Essa non si fa* – dicono – *che nel proprio sangue*» – che poi lo stesso autore passa a metter in relazione con l'«Acqua nostra, da cui lo stesso corpo è stato composto» (80). «Nelle tre soluzioni di cui vi parlo», dice il *Trionfo Ermetico* (81), «il maschio e la femina, il Corpo e lo Spirito non sono altro che il corpo e il *Sangue*... La soluzione del [senso del] Corpo nel suo proprio *sangue*, è la soluzione del maschio per mezzo della femina e quella del Corpo per mezzo del suo Spirito... Tenterete invano di far la soluzione perfetta dello stesso corpo, *se voi non reitererete su lui l'afflusso del suo stesso Sangue*, che è il suo mestruo naturale, la sua Donna e il suo Spirito tutt'insieme, con il quale si unisce sí strettamente da non costituire piú che una sola e medesima sostanza». Se Dorn (82) dice: «Dal corpo già reso pallido si separa, col *sangue*, quell'Anima, che per noi è tal premio, da tenerne a vile quanti si siano corpi», per il Braccesco la Materia incorruttibile o Quintessenza da estrarre dagli elementi caduchi si ricava da *sangue umano* (83); e nel *Gran Libro della Natura, «tinctura microcosmi magistere»* è spiegato come «*sangue umano per far la lampada di vita*» (84). Infine, in Artefio l'«Acqua che cangia i Corpi in Spiriti, denudandoli dalla loro corporalità grossolana», la «Pietra *Sanguinaria*» e la «virtú del *Sangue Spirituale*, senza il quale non si fa nulla», sono associati (85).

(79) *Colloquio di Morieno col re Kalid*, 97.

(80) A.J. Pernety, *Dictionnaire*, 467.

(81) *Trionfo Ermetico*, 283.

(82) G. Dorn, *Clavis Philosophiae Chemicae*, III, 14.

(83) Braccesco, *La Espositione*, cit., f. 77 *b*.

(84) Trad. cit., p. 120, cfr. p. 117. Qui bisogna tener presente il simbolo tradizionale iniziatico della *luce* come «vita» del corpo.

(85) *Libro di Artefio*, 128. Nel leggere che essa è altresì «l'Acqua viva che irrora la Terra per farla germogliare», viene spontaneo ravvicinare questo sangue spirituale a quello del toro ucciso da Mithra, che cadendo nella terra produce lo stesso effetto. Cfr. *Libro di El Habir*, in M. Berthelot, *La Chimie au moyen-agê*, cit., III, 92: «Bisogna che conosciate la forza dell'Acqua eterna... poiché la sua forza è quella del Sangue spirituale. Quando voi la immettete nel Corpo... essa lo trasforma in Spirito mescolandosi con esso, e le due cose non ne formano più che una... Il Corpo che ha dato nascita allo Spirito diviene spirituale e prende color di *sangue*». Cfr. anche C. Della Riviera, *Il Mondo Magico*, 60-61: «E come il sangue è la sede degli spiriti vitali, così questo contiene in sé la spiritual vita di tutto. Di questo proprio sangue trattò, ed intese, Orfeo nel *Lapidario*, là ov'ei disse, ch'el sangue di Saturno caduto in terra, congelossi in Pietra: detto che in sé contiene, e perfettamente abbraccia l'una e l'altra natural magia, cioè a dire la speculativa, e la pratica insieme... Con ragione cabbalisticamente leggiamo, *il sangue magico* recarci la sanità de gli spiriti vitali; poich'egli contiene detta quintessentia... Parimenti appellasi questo sangue Latte della Vergine, per la Vergine intendendosi la Luna».

Il simbolo del *Mar Rosso* da attraversare, ripreso dallo stesso ermetismo (86), potrebbe rientrare in questo stesso ordine di allusioni: specie se si ricorda che in certe scuole gnostiche, dei cui simboli piú di una volta abbiamo rilevato la convergenza in quelli ermetici, si insegnava che «uscir dall'Egitto vuol dire uscir dal Corpo» e «attraversar il Mar Rosso, è attraversare le Acque della corruzione, Acque che non son altro che Chronos» e si esplicitava che «ciò che Mosè chiama Mar Rosso, è il *Sangue*», dichiarando perentoriamente che «nel sangue è la spada di fiamma serpeggiante fatta per sbarrare il passo all'Albero di Vita» (87).

Cosí noi veniamo all'idea di una operazione e trasformazione che avviene nel principio sottile del sangue in virtú dell'Arte, il cui senso ancora una volta appare essere una ripresa dell'avventura «eroica». Böhme, dopo aver detto che il Fuoco della vita umana risiede nel sangue, parla di un secondo sangue che deve introdursi nel sangue umano collerico e nel Fuoco della morte (determinatosi con la «caduta») per annegarlo (88); il che va messo in relazione col «Leone Rosso» da spossare; con quello *ios* o *virus* che è una rossa *ruggine*, in senso negativo, da togliere al rame; con la nascita del Fanciullo che dopo poco prende forma e diviene migliore del Padre (dell'operatore che lo ha prodotto) infrangendone l'essenza ignea, che è la testa della Serpe, e passando attraverso la morte del Fuoco (89); con la liberazione dallo «spirito tenebroso» pieno di vanità e di mollezza che, «quando domina sui corpi, impedisce loro di ricevere il bianco» (90); con la fame del Mercurio da distruggere, di cui è detto: «La proprietà è una fame che si impadronisce di se stessa... e produce nei quattro Elementi [dell'uomo] uno *spirito analogo*, col ribollimento salnitrico avente per principio l'elemento umido» (91).

8. *Il Cuore e la Luce*

Come fisiologicamente, cosí pure ermeticamente *cuore* e sangue sono in relazione fra loro e la trasformazione e l'apertura che si opera nel san-

(86) Bernardo Trevisano, nel suo *Sogno Verde*, parla poi di un mare, rosso per essere di *sangue*. Vi si trova un'isola che comprende *sette* regni, ove l'Autore vien trasportato da un «turbine».

(87) *Apud* Ippolito, *Philosophumena*, V, 16; VI, 15, 17.

(88) J. Böhme, *De Signatura Rerum*, XI, 10.

(89) J. Böhme, *De Signatura Rerum*, IV, 24.

(90) Comario, testo in M. Berthelot, *Collection des Alchimistes Grecques*, cit., II, 296.

(91) J. Böhme, *De Signatura Rerum*, XIII, 34; XIV 47. Il detto, che ogni vita vegetativa, cioè ☿, consiste di *desiderio* (VI, 1), va messo in relazione con questa infezione trasmessasi nel principio lunare, ove si determina l'avidità elementare e l'istinto cieco di conservazione dell'essere animale. Si può anche ricordare, a tale proposito, quell'eros che, secondo Plotino (*Enneadi*, III, v, 7), è generato dal congiungersi col riflesso del «bene» in questo mondo, scambiato con il bene in sé.

gue si centralizza nel cuore. Centro della Croce elementare e del Corpo, il cuore è la sede in cui, al «bianco», si produce la «vivifica Luce della Quintessenza». Ascoltiamo Gichtel: «L'operazione avviene nel *cuore* e qui la porta dei Cieli [cioè degli stati occulti] è colpita con violenza. L'Anima cerca di ritirare la propria volontà dalla costellazione esteriore per volgersi a Dio nel suo centro; abbandonando tutto il sensibile e passando per l'ottava forma del Fuoco [quella che sta di là dal settenario inferiore e che fa quindi da limite fra mondo naturale esteriore e mondo intelligibile interiore, cfr. Parte Prima, § 13] e ciò richiede un lavoro accanito, sudor di sangue [la "fatica d'Ercole" della "separazione"], perché l'Anima deve allora lottare contro Dio [per mantenersi e non "sciogliersi" nella Luce] e contro gli uomini [per sormontare in pari tempo la condizione umana]» (92). Lo stesso autore dice che «la vita dell'Anima esce dal Fuoco eterno interiore» che ha il suo centro nel *cuore* ed è assimilato al Drago igneo; parla di una Vita-Santa-di-Luce nascosta, inattiva e insensibile nell'uomo naturale che, ridestata, stòrbida il Fuoco tenebroso, producendo nel cuore una chiarità spirituale sí da rompere il vincolo creato dal Drago antico intorno al principio Sole (93). Questa Luce in Gichtel, a sua volta, sta in relazione con l'Acqua e la Donna (la Vergine, Sophia), la quale «prende l'Anima tutta intera fuor dal Corpo e le fa attraversare un mare d'acqua ignea» (94), di cui è evidente la corrispondenza col Mar di Sangue del Trevisano e col simbolico Mar Rosso.

Anche per il Cosmopolita l'Acqua si trova al centro del cuore dei simbolici metalli (95). Nel *Libro della Clemenza* la voce interiore che si manifesta in una visione rivelatrice dichiara: «Sono la luce del tuo cuore puro e fulgido» (96). Infine nel *Corpus Hermeticum* si esorta a divenir sobri e ad aprir gli «occhi del cuore» (97), il che va messo in relazione con la rinasci-

(92) G. Gichtel, *Theosophia Practica*, II (5); Intr., § 8; I, 53.

(93) G. Gichtel, *Theosophia Practica*, II, 6, 12, 13, 51, 54. Cfr. J. Böhme, *Morgenröte*, XXV, 98; XI, 68, 70: «Il Cielo è nascosto nel cuore»; «La porta del Cielo si apre nel mio spirito; poiché lo spirito vede l'essere divino e celeste, non fuor dal corpo – ma il *lampo* si sprigiona nella sorgente ribollente del *cuore*, nella *sensibilizzazione* del cervello, nella quale lo Spirito contempla... Trattenuto il lampo nel cuore, dalle sette sorgenti-spirito sale nel cervello come una *aurora*, e là si trova lo scopo e la conoscenza».

(94) G. Gichtel, *Theosophia Practica*, IV, §§ 98, 99. Gichtel, riferendo l'esperienza, dice: «Fui improvvisamente percosso nello spirito e caddi a terra» (III, 50), cosa che sarebbe interessante confrontare con le espressioni circa la *morte del cuore* figuranti nel linguaggio segreto dei cosidetti «Fedeli d'Amore»; nella *Vita Nova*, «Amore» risveglia la «Donna» che dorme e le dà a mangiare il *cuore* di Dante – e, in Lapo Gianni, all'apparire della «Donna» che gli porge il «saluto», «il cor divenne morto che era vivo» (cfr. L. Valli, *Il linguaggio segreto di Dante*, cit., pp. 159, 277) – da cfr. con l'ermetico: «Uccidi il vivo, risuscita il morto».

(95) *Novum Lumen Chemicum*, IV, 24. Dante (*Vita Nova*, II) parla de «lo Spirito... lo quale dimora nella secretissima camera de lo cuore».

(96) M. Berthelot, *La Chimie au moyen-âge*, cit., III, 135.

(97) *Corpus Hermeticum*, IV, 11; VII, 1.

ta intellettuale – νοερὰ γένεσις – che equivale alla rinascita dall'Acqua o dalla Vergine e si compie col risveglio della coscienza propria alla «sede mediana» (cfr. Parte Prima, § 21).

In ogni modo, la concordanza dell'insegnamento ermetico con quello di altre tradizioni iniziatiche anche in questo punto è palese. Nelle *Upanishad*, per esempio, è detto che l'unione dei due – il dio di destra, che è fiamma, e la dea di sinistra, che è luce – in un androgine, si compie nello «spazio etereo del cuore»; che «lo spirito fatto di conoscenza, tutto luce, tutto immortalità», il «veggente non veduto, il conoscente non conosciuto», brilla nell'uomo all'interno del cuore, il cuore essendo la sua dimora quando, svincolandosi nello stato di sonno d'ogni cosa corporea, esso diviene luce a se stesso (98). Il *purusha*, l'«Uomo interno» veglia sui dormienti (la «veglia perenne», la «natura intelligibile senza sonno»), è la vera luce e l'ambrosia: egli, che va estratto dal corpo come un pugnale dalla guaina, ha «fissa dimora nel cuore» (99). Al riferimento della sede del cuore al Dominatore e alla «diga che costringe i mondi entro certi confini, onde essi non ripiombino nel caos» (100), fa riscontro l'espressione kabbalistica: «Il cuore nell'organismo come un Re in guerra» (101). Peraltro, l'associazione che nella Kabbala, ed altresí in alcuni scrittori cristiani medievali, si trova fra il cuore e «palazzi» o «templi» simbolici (102), può gittar della luce dovunque questi ultimi simboli si ritrovino nell'ermetismo.

Ci si può rifare, d'altronde, alla dottrina generale tradizionale, secondo la quale al momento della morte, o di un pericolo mortale, o di uno spavento, tutta l'energia vitale diffusa nel corpo affluisce nel cuore, il cui àpice comincia a splendere di una luce sovrasensibile, attraverso la quale lo spirito «esce» (103). Ciò posto basta ricordare che, in astratto, il processo dell'iniziazione è lo stesso processo che negli altri produce la morte, per aver una nuova conferma della relazione esistente fra la sede del cuore e il

(98) *Brhadhâranyaka-Upanishad*, IV, ii, 2-3; II, v. 10; IV, iii, 7-9; II, i, 15. Nell'ultimo passo, lo spirito passato nello stato corrispondente al sonno essendo chiamato «Gran Re Soma dalla *candida* veste», si può supporre una corrispondenza con la stessa *albedo* ermetica.

(99) *Katha-Upanishad*, II, v, 8; II, vi, 17. Cfr. *Bhagavad-gîtâ*, XV, 15; XIII, 17.

(100) *Brhadhâranyaka*, IV, iv, 22.

(101) Cfr. per esempio Bonaventura, *Vitis Mystica*, cap. III; Giovanni Crisostomo, *Omelie*, 84; IX; *Zohar*, I, 65 *a*; ed anche le espressioni di Milarepa (*Vie de Milarepa traduite par* J. Bacot, Paris, 1925, pp. 141, 173, 226; tr. it.: *Vita di Milarepa*, Adelphi, Milano, 1970): «Mi prosterno... nel monastero montano che è il mio corpo, nel tempio del mio petto, al sommo del triangolo del mio cuore»; «Nella grotta del deserto [si cfr. la "caverna del Mercurio" e lo spazio "cavernoso" del cuore] trasformerai la trasmigrazione in liberazione. – Nel monastero del tuo corpo – la tua anima forte sarà il tempio dove si riuniranno gli dèi giunti all'illuminazione»; «... il santo palazzo che è la regione dell'idea pura» – da confrontarsi col «palazzo del Re» del Filalete.

(102) *Sepher Jetsirah*, cap. VI.

(103) Cfr. C. Agrippa, *De Occulta Philosophia*, III, 37; *Brhadhâranyaka*, IV, 38; IV, 1-2.

«luogo» della vicenda, nella quale l'iniziato raggiunge la «morte trionfale» conquistando l'immortalità e riprendendo possesso dell'«Albero» e della «Donna». Sciolto quel vincolo del cuore che «impedisce ai non-rigenerati di vedere la luce», stabilito il contatto con ciò di cui il cuore è una simbolica corrispondenza nell'organismo fisico, si produce uno sfittimento, una sottilizzazione, una apertura, una illuminazione nella sensazione del sangue per cui si ottiene quel *«sangue spirituale»* senza il quale, al dire di Artefio, nulla è possibile: è il Mercurio androgine per eccellenza che, in via secca, ha il potere dell'«Acqua viva che irrora la Terra e la fa germogliare».

9. *Denudazioni ed ecclissi*

In una certa misura, il lavoro d'ascesi e di purificazione è anche una condizione per la «via umida», a titolo di *preparazione*. Si è che ogni elemento psichico sussistente dopo la «separazione» acquista la virtú di un trasformatore dei poteri piú profondi manifestatisi, i quali, incontrandolo, si polarizzano secondo la sua qualità. Cosí se una opportuna preparazione non elimina la scoria delle passioni, sensazioni, inclinazioni e costellazioni irrazionali tenacemente irradicate nella penombra della coscienza, il risultato sarà il potenziamento smisurato di tutti questi elementi, i quali si trasformeranno in tanti alvei in cui si precipiteranno con veemenza prima ignorata energie elementari. Da qui il detto: «Il Fuoco accresce la virtú del Saggio e la corruzione del perverso» (104). Nel campo della conoscenza ogni visione ne risulterà allora deformata, oscurata o addirittura falsificata quand'anche non soppiantata da semplici proiezioni allucinatorie di impulsi e complessi soggettivi e di ripercussioni di funzioni organiche. Nel campo dinamico si avranno in generale tutti i pericoli che l'inserirsi di un alto potenziale in circuiti, la cui resistenza e capacità di trasformazione è limitata, può produrre.

Tanto bisogna aspettarsi quando la «mortificazione» non sia stata rigorosa. Gli alchimisti perciò esortano di guardarsi dai colori rosseggianti o gialli che possono apparire *dopo* il nero, ma *prima* del bianco: essi indicherebbero dei residui di qualità «Io» (in senso negativo, come Io umano del corpo animale) che altererebbero l'esperienza successiva; il vero color rosso (la riaffermazione attiva) dovendo sopravvenire *dopo* il bianco, perché solo nel bianco si raggiunge la nuova condizione di esistenza (105).

(104) *Libro della Clemenza*, in M. Berthelot, *La Chimie au moyen-âge*, cit., III, 136.

(105) R. Bacone, *Speculum Alchimiae*, § VI; Alberto Magno, *Compositum de Compositis*, § V: «Imbiancate la Terra nera prima di aggiungerle il Fermento [il principio attivo, o rosso]... Seminate il vostro Oro nella Terra [divenuta] bianca».

A questo proposito, Della Riviera dice che può accadere che, non appena l'Avvoltoio della Terra (106) resa arida e secca ottiene una parte di «quel virgineo latte serbato per nutrire il delicato infante nuovamerte nato», accadano meraviglie e stupori: «Ecclissi, nuove tenebre, venti irati, turbini ed aliti velenosi, laonde giudicheresti esser ciò non infusione dell'Anima, ned illuminatione del Corpo, ma morte e distruggimento, d'ambedue loro insieme». Solo dopo, il cielo torna sereno, la Terra esce dalla notte tutta verdeggiante e fiorita e il simbolico Fanciullo, deposti i vestimenti variopinti, ne assume uno candidissimo, «simbolo della celeste sua purità» – l'*albedo*, cui seguiranno la porpora regale e lo scettro imperiale (107). Di uno scatenarsi di venti e di un oscurarsi della Luna dice parimenti Andreae (108), e il Filalete segnala le malignità dell'Aria (dello stato non piú terreno) e il formarsi di nubi tenebrose che vanno schiarite con le Acque purificate) sino alla bianchezza lunare (109)

Gli alchimisti greci menzionano scongiuri magici – δαιμονοκλησύαι – da usare per paralizzare dèmoni, i quali vorrebbero impedire che l'Acqua divina trasmuti il Rame in Oro (110) – dèmoni che, a parte eventuali riferimenti ad effettive operazioni di magia cerimoniale, hanno lo stesso valore simbolico dell'accorsa di animali immondi per bere il sangue del Toro colpito da Mithra, solo scacciando i quali prosegue il miracolo della vegetazione che un tal sangue fa scaturire dalla Terra (111). Nell'interpretazione ermetica dei miti classici, è la fatica che Ercole deve compiere per uccidere le Arpie, uccelli neri scoperti dalla separazione, «rubelli spiriti scoperti nel magico mondo» (112); od anche dello sterminare sino all'ultimo i soldati armati che, nel mito giasonico, nascono dal campo di Marte, in cui sono stati seminati i denti strappati al Drago (113). In termini mistici, infine, Gichtel parla del pericolo che si presenta all'atto del trasfondersi della virtú della Vergine nell'«Anima ignea», perché quest'ultima può allora uscir dall'umiltà e dall'equanimità per ricadere nell'amor di sé, divenendo

(106) Quest'*avvoltoio*, celato nella Terra, cioè nel Corpo, può riconnettersi al mito prometeico: è il Fuoco rapito, o infinito (in ermetismo spesso l'Anima è chiamata sia Prometeo che *infinito*), divenuto il principio della *sete* che consuma l'uomo nella sua caduta, quando è incatenato alla roccia, o Pietra, cioè «fissato» nel corpo e privato dell'Acqua Vivente. L'«Avvoltoio che grida sulla Montagna» è un'allegoria frequente nei testi alchemici: la Montagna, simbolicamente, esprime lo stato più alto che si può conseguire pur restando in «terra», e l'Avvoltoio della Montagna aspira a volar nell'Aria, e promette il premio supremo a chi gli permetta ciò e gli restituisca il «licore» (D'Espagnet).

(107) C. Della Riviera, *Il Mondo Magico*, 90-92.

(108) J.V. Andreae, *Chemische Hochzeit*, cap. V.

(109) I. Filalete, *Introitus apertus*, cap. VI.

(110) M. Berthelot, *Collection des Alchimistes Grecques*, cit., II, 397.

(111) F. Cumont, *Les Mystères de Mithra*, cit., pp. 137-138.

(112) C. Della Riviera, *Il Mondo Magico*, 105. Cfr. *Filum Ariadnae*, cap. XXVI.

(113) Cfr. A.J. Pernety, *Fables*, 457-479. Il mito indica anche il rimedio: bisogna far sì che tali soldati si combattano e distruggano a vicenda – *senza noi stessi intervenire* e combattere. Cfr. J. Evola, *Lo Yoga della Potenza*, cit., capp. 6 e 10.

un dèmone orgoglioso ed egoista: né la Vergine può soccorrerla perché il suo sposo (l'Anima) né si libera né si discioglie, ma diviene sempre piú igneo ed esaltato e respinge tutto ciò che non è igneo: sí che Sophia si ritira nel suo principio di Luce e oscura il fuoco dell'Anima, che allora cade nello stato di «peccato» (114).

Si tratta dunque di allusioni a ciò che può derivare da scorie o elementi comunque non ridotti a «cenere» (tali, che non possano piú «accendersi»), lasciati indietro quando forze piú profonde affiorano dalla vita ☿, energizzando e moltiplicando – e non potendo non energizzare e non moltiplicare – tutto ciò che incontrano. In via umida, la separazione dovrebbe dunque eseguirsi solo quando, ad esser investito e trasportato, non resti che il puro principio Io; in via secca, quando questo stesso principio abbia ridotto alla propria natura una «quintessenza» di tutte le facoltà superiori ☿, opportunamente equilibrate e purificate. Si potrebbe riandare, a tal proposito, al monito sconcertante che Andreae riferisce alla «prova della bilancia» – quella, appunto, che indica in che senso, in virtú del maggior «peso», avverrebbe la polarizzazione del potere. Avendo già detto: «Sappi che quale pur sia la via che tu hai scelta, in virtú di un destino immutabile, non puoi abbandonare la tua decisione e tornare indietro senza il piú grave pericolo della tua vita... Se non ti sei purificato integralmente, le nozze ti recheranno danno» – al momento della prova, avverte: «Se adesso qualcuno in questa folla non è del tutto sicuro di sé, che se ne vada... Meglio fuggire, che intraprendere ciò che è superiore alle proprie forze» (115).

In tal senso, di là dalla differenza delle vie, i testi son dunque d'accordo circa la necessità di una preparazione delle sostanze. Non le sostanze come sono, ma le sostanze preparate (o sgrossate) vanno usate nell'Opera. Un tema ricorrente nell'alchimia è lo *sbarazzarle dalle parti eterogenee*: da tutto ciò che non è se stessi, o che è interferenza irrazionale di una facoltà con l'altra. Un secondo tema è quello della *denudazone*, che estrae e isola gli elementi utili. L'uso iniziatico del simbolo della «nudità», peraltro, è tradizionale (116). Debbonsi però rilevare, nell'ermetismo, due accezioni delle «vesti» e dei «denudamenti»: la prima si riferisce appunto alla

(114) G. Gichtel, *Theosophia Practica*, II, 66-67, 70; cfr. VI, 45-46.

(115) J.V. Andreae, *Chemische Hochzeit*, I, 4; II, 15.

(116) Per esempio Filone Alessandrino (*Leg. Alleg.*, § XV) chiama i «nudi» coloro che, «abbandonando la vita di morte e partecipando dell'immortalità», sono i soli a «contemplare gli ineffabili misteri». La rinuncia al possesso delle «vesti» e degli «ornamenti» può equivalere al precetto della *povertà*, che allora si eleva ad un significato iniziatico. In una testimonianza gnostica si trova una importante relazione fra la nudità e la virilità spirituale – *ios* o *vīrya* – relativamente alla «Porta dei Cieli», «riservata ai soli uomini pneumatici»: «Entrando, essi gettano le vesti e divengono sposi, avendo ottenuta la virilità [lezione βαλεῖν e non λαβεῖν] dallo Spirito Vergine» – nel quale è facilmente riconoscibile il Mercurio al «bianco» (*apud* Ippolito, *Philosophumena*, V, 8). Cfr. anche Plotino, *Enneadi*, I, vi, 7: «Coloro che ascendono per i gradi dei Sacri Misteri si purificano e depongono le vesti da cui prima erano ravvolti, e avanzano nudi».

preparazione ascetica, all'intima semplificazione dell'Anima che, pur permanendo le condizioni generali dello stato umano di esistenza, va ricondotta a se stessa; la seconda si riferisce ad un piano di realtà e corrisponde alla separazione, intesa come un mettere in atto la coscienza e la potenza già pronte fuor dalle vesti, che ora rappresentano le condizioni della stessa corporeità umana in generale.

10. *La sete di Dio e le «acque corrosive»*

A parte ciò che è preparazione e sgrossamento, abbiamo detto che l'essenza della via umida consiste nel provocare direttamente, in modo artificiale o violento, la separazione, sí che non sia l'Io (l'Oro) a liberar la vita (il Mercurio), ma la vita a liberar l'Io e a trarlo fuor dalle sue lebbre.

A ciò, un metodo può essere il portare ad una abnorme intensità le forze dello stesso desiderio, diversamente orientate. Il presupposto, qui, è enunciato da Böhme, il quale dice che la *fame* è il principio sia della nascita creaturale che della rinascita, ciò che sospinge verso il corpo e ciò che sospinge verso l'eternità (117). Udiamo quindi Gichtel: «Tutto si riduce a convertire la nostra Anima, a dirigere la nostra *brama* interiormente, a desiderare Dio e a non cessare se non quando Sophia con lo Spirito Santo incontri il desiderio... La *fame* perpetua dell'antico corpo fa da concime: esaurisce tutto fino al disgusto ed all'angoscia finché è costretta a volgersi verso il Padre» (118). Al che seguono dei cenni tecnici interessanti: «Il desiderio magico o magnetico della volontà animica è il creatore e il generatore di ciò che l'Anima ha concepito nella sua imaginazione, cioè della nobile e dolce Luce di Dio... (119). Sotto il possente desiderio della preghiera, l'Anima si accende in una chiara luce, ove la Vergine celeste si leva trionfante... Il Fuoco [interno dell'uomo desiderante] inghiotte questa celeste presenza della Luce, che l'Anima *imagina con brama*, attira a sé e rende presente – poi brucia chiaramente e produce nel cuore una bella e chiara Luce» (120). Qui delle imagini fanno dunque da «trasformatori», in un senso di trascendenza, in relazione a stati di profonda emozione che vi si concentrano partendo dal fuoco del desiderio. E nel *Libro di Ostano*: «Quando mi accorsi che l'amore per la Grande Opera era penetrato nel mio cuore e che le preoccupazioni che per essa provavo scacciavano il sonno dai miei occhi; che esse mi impedivano di mangiare e di bere sino al punto

(117) J. Böhme, *De Signatura Rerum*, XV, 51.

(118) G. Gichtel, *Theosophia Practica*, I, 25; III, 26.

(119) Più tecnicamente J. Böhme, *De Signatura Rerum*, VIII, 6: «La qualità oleosa non esercita la sua facoltà vivificante che quando è compressa nell'angoscia della morte, la quale la sommuove ed esalta. Cercando di sfuggirla, essa evade, e crea cosí la vita vegetativa», cioè la crescenza simbolica di ☿, equivalente a Sophia e alla «Luce».

(120) G. Gichtel, *Theosophia Practica*, IV, 42; 8.

che il corpo dimagriva e io prendevo un cattivo aspetto, mi diedi alla preghiera e al digiuno» – al che seguono, sotto forma di visione, le prime esperienze: si parla di un essere che conduce l'Alchimista dinanzi a *sette* porte, cosí come Gichtel dice che Dio introdusse il suo spirito nei *sette* centri (121). Cyliani parla dello stato di «quando si è perduto tutto e non si ha piú speranza» e «la vita è un obbrobrio, e la morte un dovere» (122) – al pari che il *sui juris non esse*, il disgusto pel mondo, la morte alla propria volontà, lo slancio di rinuncia, di dedizione integrale, di fede, di cui nei mistici possono esser considerati essi stessi come elementi utili per l'Opera quando non si abbia la forza di un distacco attivo (via secca), ma si aneli avendo il centro di sé nelle «Acque», nell'«Anima vischiosa», in ciò stesso dunque che va spossato (123). Peraltro, si sa già che tutto ciò, ermeticamente è giustificato solo alla stregua degli effetti reali che ne possono seguire iniziaticamente, e non di valori morali e religiosi: cosí, a parità di effetti, possono esser egualmente giustificati altri mezzi, che agli occhi di un profano presentano un assai diverso carattere.

Tali potrebbero essere le forme violente di un estatismo orgiastico di tipo dionisiaco, cibelico e menàdico, nelle quali le forze elementari sono evocate e – date certe condizioni – condotte all'autosuperamento e alla violenza su se stesse (124). Ermeticamente, si può far inoltre riferimento alle cosidette *acque corrosive* o «veleni», qui nel senso speciale di sostanze capaci di provocare artificialmente la dissociazione fra i varî elementi del composto umano. I testi però sconsigliano l'uso di queste Acque e di questi «Fuochi violenti», ovvero raccomandano la massima precauzione, poiché – dicono – piú che lavare, essi ardono; disciolgono i corpi, ma possono non conservar gli spiriti; non operano col «Fuoco lento di natura», ma con «la precipitazione che viene dal diavolo». La loro azione è repentina e discontinua, onde la difficoltà per mantenersi attivi nel cangiamento di stato è di tanto maggiore.

In quest'ordine di cose, già nei testi greci si trova indicato l'uso di erbe magiche – βοτάναι. In generale, bisogna riconnettersi alle antiche tradizioni concernenti le «bevande sacre» o «d'immortalità», quali il Soma vedico, l'Haoma iranico, l'idromele eddico e lo stesso vino. In origine si trattava di simboli: la bevanda sacra era lo stesso Etere di Vita, come principio di esaltazione e di rigenerazione interiore: venir in contatto con il quale, nelle origini, era per l'uomo una possibilità piú prossima che non

(121) G. Gichtel, *Theosophia Practica*, VI, 43; III, 66; IV, 8.

(122) Cyliani, *Hermès Dévoilé*, ried. Chacornac, Paris, 1915, p. 23 (tr.it.: *Hermes svelato*, in appendice: Stefano Andreani, *Alchimia*, ERI, Roma, 1976 – N.d.C.).

(123) Cosí, se la cosa riesce, si può ben capire che il subentrante mutamento di stato possa essere interpretato come *grazia* dai mistici.

(124) Nella letteratura misterica classica si parla di continuo di «sacre orgie», per designare, in genere, gli stati di sacro entusiasmo, se non pure di frenesia, che avviavano ad un certo tipo di iniziazione.

nei tempi successivi. La tradizione, pertanto, vuole che ad un certo momento una tale bevanda cessasse di esser «conosciuta» e fosse sostituita da un'altra, per la quale non si tratta più solo di un simbolo, bensí di una bevanda reale, composta con sostanze adatte a produrre uno stato psicofisico costituente una condizione favorevole a che lo spirito possa realizzare il *vero* immateriale Soma, Haoma ecc. Nell'uso ermetico delle βοτάναι, trattasi probabilmente di qualcuno di questi mezzi artificiali per giungere ad una esaltazione e ad una ebrezza, assunte quali vie all'estasi attiva. Lo stesso si dica per ciò che, con un gergo dei piú sconcertanti, viene designato in certi testi alchimici con *urina vini*, equivalente a «urina di ubbriaco» (125). «Urina» viene spiegato mediante la radice *ur*, che in caldaico designa il fuoco (*urere* = ardere) e con l'anagramma: *UR Inferioris NAturae* (126), quale è appunto il Fuoco umido agente in questi metodi. Specificando, «urina d'ubbriaco» allude allo stato di esaltazione, di «ebrezza» o «entusiasmo» – μανία – cui si lega una delle manifestazioni di un tale fuoco: mentre quando altri soggiunge che l'urina deve esser di «bambino» e di «impubere», si allude alla condizione di semplicità e di purezza (ovvero di elementarità, di «stato nascente») che deve mantenersi in siffatta «combustione», cui si chiede quel «movimento o impetuosità dello spirito» e quella «ispirazione» che esse solo – e non il ragionamento, la lettura o lo studio – permettono, al dire di Geber, di scoprire il segreto.

Facciamo cenno, a tale proposito, ai frequenti riferimenti al vino nei testi più recenti partendo da Lullo: e ripetiamo che qui può trattarsi di un simbolo, come può trattarsi anche di una realtà, o dell'una e dell'altra cosa insieme. Citeremo un solo testo: «È mirabil cosa, e al volgo incredibile, che lo spirito del vino – estratto e totalmente separato dal corpo suo [si tratta, cioè, di coglier l'aspetto sottile dell'esperienza data dal vino] – valga, per continuo suo moto di circolazione, ad estrarre... qualsivoglian altri spiriti dai corpi loro: sia vegetali [☿] che minerali [☉] o animali [☿]... La *Quinta-virtus-essentia-prima* del *Vinum* attrae le *vires* [i poteri, le virilità] di tutti gli esseri in essa infusi: disciogliendole dagli elementi per dissolvimento del legame naturale: riuscendo gli Spiriti, per appetizione e reazione, ad elevarsi sulle resistenze passive» (127).

(125) *Gran Libro della Natura*, cit., 120.

(126) C. Della Riviera, *Il Mondo Magico*, 196.

(127) G. Dorn, *Clavis Philosophiae Chemicae*, I, 233, 239. Cfr. R. Lullo, *Theatrum Chemicum*, IV, 334; A. da Villanova, *Opera Omnia*, Basilea, 1585, 1699; *De Pharmaco Catholico*, XVII, 1. Per la convergenza di altre tradizioni in tale ordine di idee si può ricordare che la vigna in assiro era chiamata *karãna*, cioè «albero della bevanda di vita» (G. D'Alviella, *La Migration des Symboles*, cit., 184) e che il vino, usato nei rituali orgiastici tantrici (*pancatattva-pûjâ*) in relazione al risveglio della coscienza sotto specie del principio Aria, prende il nome di «salvatore in forma liquida» – *dravamãyî-tãrã* – ma altresì di «seme o forza di Shiva», nome dato dall'alchimia indù anche al Mercurio (J. Evola, *Lo Yoga della Potenza* cit., capp. 9 e 10). Sulla tecnica delle «Acque corrosive», vedi *Introduzione alla Magia*, cit., vol. II, 140 sgg.

E non è forse significativo che il termine «acquavite» riporta proprio alle esperienze degli alchimisti e può anche significare *aqua vitae*, cioè *Acqua di Vita*, un'altra antica designazione essendo *Acqua Ardente*?

11. *La via di Venere e la via radicale*

Sempre in via umida, nell'ermetismo il ricorrere di simboli sessuali è troppo frequente, per non dar un qualche fondamento alla supposizione che questa tradizione doveva possedere delle conoscenze anche circa un'altra specie di «Acque corrosive» legate al potere disgregatore che la *donna* esercita sull'uomo quando con lui si amalgama nell'amore e nell'atto sessuale. Come per il Soma, cosí pure a questo riguardo potrebbe dirsi che la Donna dei Filosofi (simbolo per la forza di vita) ad un certo momento non fu piú «conosciuta»: allora la donna terrestre fu usata come un mezzo per raggiungerla di nuovo, auspice la vertigine e l'estasi che l'eros può produrre fra esseri dei due sessi.

Da qui il senso di certe «operazioni a due vasi», cui si allude enigmaticamente in alchimia; i due vasi essendo i corpi di due persone di sesso diverso, i quali contengono separatamente i due principî ermetici che nelle altre pratiche vengono preparati e combinati in un solo essere: l'attivo e il passivo, la forza aurea e quella umida avvincente e simpatica, che fa da «solvente» alla «chiusura» propria alla prima. Per tal via si potrebbe dare una interpretazione reale, oltre che simbolica, a detti, come: «Il nostro Oro corporale è come morto prima di esser congiunto con la sua sposa. Solo allora il Solfo interno e segreto si sviluppa» (128), e: «Con Solfo di Venere viene migliorato, ravvalorato e reintegrato di sana pianta l'interno Solfo dell'uomo» (129). Su questo piano, le fasi del rapimento prodotto dall'estrazione, poi di arresto e di fissazione, già considerate sotto i simboli del troncar le ali al Drago che ha spiccato il volo nell'etere e dell'abbattere il Toro alla fine della sua corsa furibonda, potrebbero esser riconosciute dietro le espressioni di un testo alchemico-kabbalistico, dove si parla del colpo di lancia di Fineo (*Numeri*, XXV) che «trafisse

(128) I. Filalete, *Introitus apertus*, cap. I;

(129) *De Pharmaco Catholico*, XIII, 1, 5. Braccesco (*La Espositione*, ff. 56 *b*, 63 *a*) parla parimenti di due Solfi, l'uno di Venere e l'altro di Marte. Il lettore ormai deve aver acquistata una certa pratica in fatto di trasposizione di simboli. Anche a Venere (la donna) viene riferito un Solfo, per essere un vaso (corpo) a sé. Filalete (*Introitus apertus*, cap. XIX) parla dell'altra via, oltre quella ove opera il solo calore interno, in questi termini: «L'altra opera si fa con l'Oro ordinario e col nostro Mercurio, tenuti *per lungo tempo sopra un fuoco ardente*, che serve a cuocere l'uno e l'altro, per mezzo di Venere, sino a che esca dai due una sostanza che chiamiamo succo lunare [è il ☿]. Bisogna gettarne le impurità e prenderne la parte più pura». Mediante tale procedimento si otterrebbe il vero Solfo, da unire al Mercurio (fissazione del bianco, vedi più avanti § 14) e poi «al sangue che gli è proprio» (Opera al Rosso).

insieme, al momento della congiunzione loro e in *locis genitalibus*, l'Israelita solare ☉ e la Madianita lunare ☾ ... Il dente o forza del Ferro agendo sulla Materia la purga di tutte le sozzure. Il ☉ israelita qui altro non è che 🜍 il Solfo mascolino [allo stato volgare]; e per ☾ la Madianita bisogna intendere ∇ l'Acqua secca [qui si allude forse al prosciugamento delle "umidità superflue" che mediante opportuna preparazione la donna deve aver realizzato nella sua sensibilità e nella sua facoltà di sensazione] debitamente mescolata con la Miniera o Marcassite *rossa*. La lancia di Fineo non solo sgozza 🜍 il Solfo maschio, ma mortifica anche ☾ la sua femina; ed entrambi muoiono mescolando il loro *sangue* in una stessa generazione [sovrannaturale invece che fisica]. Allora hanno inizio i prodigi di Fineo [il quale simboleggia l'operatore]» (130). Nel *De Pharmaco* si parla parimenti dell'estrazione del caldo Mercurio solare dalla miniera di Venere mediante Tartaro (che equivale al caos, al potere dissolvente di tali simboliche «combustioni») e Sale ammoniaco, la cui virtú contrattiva, in contrasto col primo, potrebbe avere lo stesso significato dell'anzidetto «colpo di lancia» (131). E se nei testi ermetici si parla di frequente di una morte che è conseguenza della *conjunctio*, del «congiungimento», ciò potrebbe aver riferimento anche al trauma che può verificarsi all'apice dell'amplesso e dell'orgasmo, se sottoposti ad un determinato regime.

In realtà, nella forza di generazione si cela eminentemente la forza stessa della Vita e qui si tratta di sorprenderla, arrestarla e impadronirsene quando, protendendosi verso la generazione di un altro essere, essa appare, per cosí dire, a nudo, allo stato non-individuato: ché essa non può trasmettersi da un essere ad un altro se, per un attimo, non passa allo stato indifferenziato e libero. Ma questo stato, in se stesso, è l'aspetto «veleno» del Mercurio, quello che uccide. Per tal via è possibile incontrare nell'atto sessuale una condizione analoga a quella in cui a guisa di una morte attiva, si compie l'iniziazione. Da qui il senso del doppio aspetto di Amore e di Morte di certe antiche deità: Venere, come Libitima, è anche una dea della morte – e *mortis et vitae locus* si legge in una iscrizione romana dedicata a

(130) *Asch Mezareph*, cap. V (citato da Eliphas Levi). La Kabbala contiene più di un accenno all'esoterismo sessuale. Cfr. per esempio, *Zohar*, I, 55 *b*: «Il Santo – che sia benedetto – non elegge residenza là dove il maschio e la femina non si congiungono», in quanto la congiunzione adombra occultamente il modo dell'androgine spirituale distrutto dal «peccato» (separazione dall'Albero, cioè dalla Donna).

(131) Si cfr. anche la ricetta del *Gran Libro della Natura* cit., 128: «Per disciogliere un metallo arroventarlo e poi immergerlo nell'Acqua». Plotino (III, v, 8) in un testo malauguratamente confuso dà una suggestione della cosa, intendendo l'ambrosia come una forza-ebbrezza che turbina su se stessa senza versarsi in altro. Quando il potere di arresto (il colpo di lancia) agendo sul desiderio produce ciò, l'*amor* (*eros*) si trasforma – per usare questa assimilazione fonetica che fu usata nell'esoterismo trovatorico – in *a-mors* (non-morte, ambrosia). (Cfr. J. Evola, *Il mistero del Graal*, cit., § 25, e *Metafisica del sesso*, cit., §§ 47 e 48 - N.d.C.).

Priapo (132). La convergenza dei varî significati è poi completa nella nozione indú della *kundalinî* che è insieme la Dea e il «potere serpentino», la forza che ha prodotto l'organizzazione corporea e che resta a sostegno di essa, avendo tuttavia nel sesso una manifestazione precipua, la forza della morte o della separazione, e il potere usato dagli yoghi per forzare la soglia di Brahman» e per irrompere nella «Via Regia» (133).

Nei testi alchemici potrebbero esser trovate altre allusioni all'uso del potere che nell'uomo si manifesta come sessualità: soprattutto nei riferimenti, piú o meno diretti, al Solfo Saturnio e Ammonico che dorme nella sede inferiore ♈ (cfr. Parte Prima, § 21) che corrisponde al «Padre» (Gichtel); Nitro infernale ⦶ che è un'«ignea chiave magica», un potere avversativo e distruttivo per l'altro Solfo, quello esteriore (*De Pharmaco Catholico*). Ma quando un simile potere è integralmente in opera, non si tratta piú di via umida: pur conservando in una certa misura il modo di questa, è una via che invece si potrebbe chiamare *ultrasecca*, inquantoché essa condurrebbe direttamente all'ultima fase al «rosso», saltando ogni fase intermedia, percuotendo direttamente la Materia con la folgore ignea chiusa dentro l'essere tellurico e saturnio – con quella stessa che abbatté i Titani.

È una via pericolosissima. Da Geber essa è chiamata la «bilancia del Fuoco», è dichiarata «estremamente difficile e perigliosa», «operazione regale pronta e rapida», ma che i Saggi eseguono solo per i Príncipi – il che allude al presupposto di una eccezionale qualificazione e naturale «dignità» (134). Fra le quattro vie di cui in Andreae, è quella per la quale «nessun uomo può giungere nel Palazzo del Re», che «è resa impossibile perché consuma e può convenire solo ai corpi incorruttibili» (135). Forse è la stessa cosa del risveglio diretto e *igneo* della *kundalinî* secondo *l'hatha*-yoga tantrico, non preceduto che da una sola preparazione «eroica» – *vîra-krama* – senza né «mortificazione», né «soluzione al bianco», cioè senza passaggio per la sede mediana del petto (cfr. Parte Prima, § 21). Il pericolo generico di *morte* – morte non semplicemente come fatto fisico – che affronta l'iniziato, qui è massimo (136).

Come un'attenuazione di questo metodo può essere indicata, infine,

(132) J.J. Bachofen, *Urreligion*, cit., I, 263.

(133) L'espressione ermetica «via regia» si ritrova esattamente in tali tradizioni. Cfr. *Hathayogapradîpika*, III, 2-3 (comm.): «*Prânasya shûnya padavî tathâ râjapa thâyate*».

(134) Geber, *Libro della regalità*, in M. Berthelot, *La Chimie au moyen-âge*, cit., III, 126, 131. Si consiglia invece quella «bilancia» che è costituita dalla sintesi delle bilance dell'«Acqua» e del «Fuoco»; p. 132: «Se si unisce la bilancia del Fuoco a quella dell'Acqua, la cosa riuscirà nella sua forma più completa, per quanto anche quella del Fuoco da sola può condurre alla perfezione».

(135) *Chemische Hochzeit*, II, 15.

(136) Cfr. J. Evola, *Lo Yoga della Potenza*, cit., Parte Seconda. Per il lato pratico dei metodi sessuali cfr. *Introduzione alla Magia*, vol. I, p. 238 sgg.; II, p. 329 sgg. Per una esposizione delle tecniche relative all'uso magico, iniziatico e estatico nelle varie tradizioni, cfr. J. Evola, *Metafisica del sesso*, cit., § 54 e 55.

ancor un'altra via, in un certo modo «androgine», secca e umida, che si riferisce alle iniziazioni *eroiche* in senso stretto, con riferimento all'antico senso sacro della guerra, alla antica assimilazione dell'eroe all'iniziato, alla *mors triumphalis* come «via al cielo», ecc. Viene destata egualmente una forza trasportante e violenta, un eros simile alle forme frenetiche o orgiastiche della via umida – ma esso è direttamente assunto nella qualità Ferro o Marte. Lo slancio eroico, tecnicamente, ha uguali possibilità dello slancio mistico, dell'estasi orgiastica e della sottile mortificazione dell'ascesi ermetica, quando però l'elemento Marte, per eliminazione delle scorie terrose, acquee e combustibili sia cosí preparato, da esser prossimo alla qualità Oro o Sole e quando lo slancio stesso sia cosí intenso, da poter portar di là dalla chiusura costituita dalla durezza virile epperò di là dallo stesso limite individuale. Anche per tal via, dunque, si può giungere a «togliere l'incantesimo che legava il corpo dell'Oro e gli impediva di esercitare le sue funzioni di maschio»: senza dover seguire il metodo secondo il quale «il Fuoco adoperato è dolcissimo e temperato dal principio alla fine», ma seguendo quello in cui si rende necessario un «Fuoco violento simile al Fuoco che si usa per le moltiplicazioni» (137).

12. *I Fuochi ermetici*

Per chiudere questi accenni alla tecnica e passar oltre, diciamo qualcosa circa i *Fuochi* usati nell'Opera dai Maestri ermetici.

«Senza il Fuoco – si afferma – la Materia resta inutile e il Mercurio filosofico è una chimera vivente solo nell'imaginazione. È dal regime del Fuoco che tutto dipende» (138). Che non si tratti del Fuoco volgare, fisico, occorre appena rilevarlo. Il Crassellame irride e chiama «farfalle affumicate» coloro che «vegliano notte e giorno intorno a stolti Fuochi di carbone» soggiungendo: «A che fiamme ostinate? – non carbon violento, accesi faggi – per l'hermetica Pietra usano i Saggi» (139). Molti altri autori raddoppiano le ironie contro i «bruciatori di carbone» e i «soffiatori» – Pernety vorrebbe «aver voce stentorea» per denunciarli – e dicono che il loro Fuoco è un fuoco che non brucia, un fuoco *magico*, un fuoco *interiore, sottile* ed occulto. «L'Opera non si fa né col Fuoco [volgare], né con le mani, ma col solo calore interiore» (140) – come con un «*avvolgente calore di febbre*», rivela, a chi capisce la *Turba Philosophorum*.

(137) I. Filalete, *Introitus apertus*, cap. XVIII, e anche Geber, *Summa* (in J.J. Manget, *Bibliotheca Chemica Curiosa*, 530). Sulla via eroica, l'iniziazione guerriera e la morte trionfale, cfr. J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, cit., Parte Prima, capp. 18, 19, dove si accenna anche al lato tecnico di evocazione del «doppio» o Mercurio mediante gli stati provocati in una vicenda guerriera.

(138)) *Filum Ariadnae*, 75.

(139) Crassellame, *Ode Alchemica*, III, i, 1-2.

(140) A.J. Pernety, *Dictionnaire*, 397; *Fables*, I, 125.

Inoltre i Filosofi ermetici conoscono diversi Fuochi, da comporre nell'Opera, sí che l'uno aiuti l'altro. La distinzione principale è fra *Fuoco naturale* e *Fuoco contro natura.* Il Fuoco contro natura è quello dell'Arte in quanto tale: esso si rifà a quell'aspetto della «cosa una» per cui essa è «natura che domina se stessa», che «uccide se stessa» avendo cosí capacità di reagire contro la condizione di fatto di un essere, di innestare in esso una influenza superiore mediante ogni disciplina che trattenga le nature cadenti ed erranti e le «rettifichi» (141). Dopo di che, i due Fuochi – quello dell'Arte condotto dalla volontà operatrice, e quello della Natura, che è il Fuoco vitale, fuoco, per cosí dire, psico-fisico, per il quale ci si può forse di nuovo riferire al calore del cuore e del sangue (in ☿) – si uniscono e, come si è detto, l'uno accresce, fortifica e sviluppa nel profondo l'azione dell'altro. Oltre a tale Fuoco, detto medio, innaturale e composto, ne viene indicato un terzo, il «Fuoco che uccide», quello che rievoca le «fissazioni» primordiali, ossia l'assoluta individuazione della forza.

Quanto ai primi, come non si tratta di fuoco di legna, cosí non si tratta nemmeno di un semplice stato di sentimento, ma di un «entusiasmo» dello spirito intensamente vitalizzato, che si raccoglie e si congiunge con se stesso, come in un avvolgere, un covare, un nutrire, un cuocere e un «amare», e ad un dato momento sbocca nella percezione di uno stato speciale e sottile di caloricità diffusa nel corpo. – In Oriente si parla appunto di un calore interno su cui si concentra la meditazione, calore né solo fisico né solo psichico, provocato da pratiche speciali, per esempio da quella col soffio, il quale produce effetti speciali e favorisce lo stato di contemplazione e il risveglio del potere chiuso in formule e simboli iniziatici (142).

Ciò, come guida per l'interpretazione delle espressioni ritrovabili nei testi, in una grande ricchezza. Noi ci limiteremo a citare Pernety, per il quale «il Fuoco filosofico è quello con cui i Filosofi lavano la materia, cioè purificano il Mercurio»; e il «Fuoco innaturale», o «medio», è «il risultato dell'unione del Fuoco di natura e del Fuoco contro natura dei Filosofi. Questo Fuoco innaturale è la causa della putrefazione e morte del composto e della vera, perfetta soluzione filosofica» – a quello «contro natura» restando il còmpito «di rianimare il Fuoco nascosto nell'altro liberandolo dalla prigione in cui era rinchiuso» (143). Dei tre Fuochi «ermetici» o

(141) V'è un altro senso dei due simboli: il Fuoco naturale è quello specializzato e individuato, il Fuoco contro natura è invece il potere creatore non individuato, come tale antitetico al primo: per cui a questo viene talvolta riferito il Mercurio allo stato libero, cioè il «veleno». Cfr. D'Espagnet, *Arcanum Hermeticae Philosophiae Opus*, § 54: «Il Fuoco contro natura è rinchiuso nel mestruo fetido, che trasforma la nostra Pietra in un certo Drago velenoso, potente e vorace».

(142) Cfr. A. David-Neel, *Mystiques et Magiciens du Tibet*. Paris, 1930, *passim*. Cfr. *Psychische Schulung in Tibet*, in *Die Christliche Welt*, nn. 1-2-3 del 1928; *Vie de Milarépa*, trad. Bacot, cit., pp. 157, 196.

(143) A.J. Pernety, *Dictionnaire*, 49, 163, 165, 402-403. Cfr. Geber, *Summa*, 530-531. D'Espagnet, *Arcanum Hermeticae Philosophiae Opus*, § 80: «Il Fuoco innato della nostra

«magici», senza i quali non si può conseguire la «soluzione», parla parimenti il *De Pharmaco*, indicando per simboli la funzione di ciascuno; il testo chiama «simpatico» uno di essi (simpatia con l'altro Fuoco, quello profondo e primordiale dell'ente tellurico), dice che esso si moltiplica con l'accendere appunto l'igneità dei metalli, e che si deve badare a render corporea l'Anima al momento del suo agire, per impedire che sotto l'azione di tale Fuoco (il quale riconduce al punto non differenziato dei varî poteri) essa si dissolva in Aria (144). Anche Artefio parla dei tre Fuochi, chiama il primo Fuoco di Lampada – cioè un Fuoco-luce, un Fuoco *illuminato* – «continuo, umido, aereo, proporzionato»; il secondo è il «Fuoco di ceneri» – cioè un fuoco che cova all'*interno*, analogo all'anzidetto Fuoco naturale sul quale si pone l'athanor; infine si ha il Fuoco contro natura della «nostra Acqua» che ha relazione con la Fontana e distrugge, dissolve, calcina (145). Ma spesso i tre Fuochi nei testi vengono usati addirittura a significare le tre fasi dell'Opera.

Viene poi specialmente richiamata l'attenzione degli operatori sul Regime del Fuoco «che deve costantemente perdurare nel suo grado e non cessar mai». La natura stessa indicherà alla mente illuminata quale deve essere l'intensità del Fuoco occulto (146). Le prescrizioni, di massima, sono di questo tipo: «Non forzate il Fuoco al principio dell'Opera sul Mercurio, poiché questo si volatilizzerebbe. Ma quando la fissazione è avvenuta, allora il Mercurio resiste al Fuoco [cioè: si può far intervenire l'elemento attivo "Io" senza che ciò produca lo svanire dello stato di coscienza "Mercurio" e il ritorno alle condizionalità del corpo], e vi resiste di tanto piú, per quanto piú è stato combinato col Solfo» (147). Mediante lento e paziente riscaldamento, con continuo e mite calore si deve operare sino ad ottenere lo «spirito occulto del Mondo» chiuso dentro la simbolica Pietra (148).

Pietra è l'Archeo della Natura»; il «Figlio è il Vicario del Sole: muove, digerisce [= fa maturare] e compie tutto, dato che sia messo in libertà». G. Lenselt, *Les apparences de verités et vraye pratique de l'Alchimie* (ms. 3012, Bibliothèque de l'Arsénal, *apud* G. de Givry, *Musée*, cit., 413): «Il Fuoco dei Saggi è l'unico istrumento che possa operare questa sublimazione: *nessun Filosofo ha mai rivelato apertamente questo Fuoco segreto*; colui che non lo comprende, dovrà fermarsi qui e pregare Dio a che lo illumini».

(144) *De Pharmaco Catholico*, III, i, 2, 4.

(145) *Libro di Artefio*, 148-9, 150-1. Ognuno dei seguenti attributi del Fuoco, dati da B. Trevisano (*De la Philosophie naturelle des Métaux*, 377), per chi capisce, contiene un avviamento: «Fate fuoco vaporante, digerente, continuo, non violento, sottile, *avvolgente*, arioso, chiuso, incomburente, alterante». Artefio aveva detto del «nostro» fuoco: «distrugge, dissolve, congela, calcina – è alterante, penetrante, sottile, aereo, non violento... *accerchiante, contenente* e unico».

(146) *Libro di El Habîr*, in M. Berthelot, *La Chimie au moyen-âge*, cit., III, 93, 109, 110.

(147) *Libro di El Habîr*, in M. Berthelot, *La Chimie au moyen-âge*, cit., III, 79.

(148) *Chymica Vannus*, 259.

Ci asteniamo da ulteriori riferimenti, perché essi ci condurrebbero nei piú tortuosi meandri del linguaggio cifrato alchemico. Chi ha già un certo filo d'Arianna può avventurarvisi da sé (149). La prescrizione generale è sempre di non usare sul principio i Fuochi violenti, perché lo scopo è di destare non il Fuoco esteriore ed impuro (il Rosso che appare anzitempo), ma quello profondo, che simultaneamente è Oro e Sole, che è chiuso nel corpo e «non si risveglia, prima che il [senso del] Corpo sia dissolto»: a ciò occorre aver ottenuto prima l'Acqua e la rinascita nell'Acqua – e l'Acqua si sottrae e fugge dinanzi ai Fuochi violenti, che di necessità risentono dell'elemento impuro e terrestre della persona. Il Fuoco calmo, sottile ed illuminato, che «cuoce» (150) a poco a poco, è quello che si richiede sino alla mortificazione e alla rivelazione della Luce, a meno che non si siano scelti quegli speciali metodi di via umida, su cui si è detto, e che tanto spesso presentano il difetto di portar in alto, insieme ai principî sottili, residui di parti «terrestri» e «combustibili».

13. *L'Opera al Bianco. La Rinascita*

Il Bianco – luce, primavera, resurrezione, vita, fioritura, nascita, ecc. – esprime ermeticamente lo stato di estasi attiva che sospende la condizione umana, rigenera, restituisce il ricordo, reintegra la personalità nello stato non-corporeo. «Che posso dirti di piú figlio?» si legge nel *Corpus Hermeticum*. « Soltanto questo: una visione semplice – ἄπλαστον – si è prodotta in me... Sono uscito da me stesso ed ho rivestito un corpo che non muore. Ora, non sono piú lo stesso, ho avuto nascita intellettuale... Non sono piú colorato, tangibile, misurabile. Tutto ciò mi è estraneo... e non è con gli occhi fisici che ora mi si può vedere» (151). A tale base bisogna ricondurre tutte le espressioni del linguaggio cifrato che si riferiscono all'esperienza del Mercurio o Acqua divina e, appunto, all'*albedo*.

«Vivifica Luce magica» che si trae dal centro della «Croce elementare» (sede del cuore, vedi Parte Prima, § 21), la «lucidissima Acqua», o Mercurio, è – al dir di Della Riviera – lo «Spirito dell'Anima del Mondo» e in essa «tutte le cose sono seminalmente comprese»; l'autore spiega poi che in questo «Cielo» «non si fa congiungimento di Anima e Corpo; ma il

(149) Rimandiamo particolarmente al Filalete, *Epistola di Ripley*, §§ LVI, LVII, LIV; *Filum Ariadnae*, 82-83, 84, 89, 91, 105; *Turba Philosophorum*, *passim*, ecc.

(150) Il simbolismo del «cuocere» si riferisce appunto all'azione specifica del Fuoco, che a poco a poco «matura» le sostanze «crude» e rozze. Onde nella *Turba* è detto: «Intendete tutto secondo Natura e secondo Regime. E credetemi, senza cercar tanto. Io vi ordino solo di cuocere: cuocete al principio, cuocete nel mezzo, cuocete alla fine, senza far altro: poiché la Natura si porterà al compimento».

(151) *Corpus Hermeticum*, XIII, 3. Cfr. 13-14 ove si dice che la rinascita è «non veder piú i corpi e le tre dimensioni». Cfr. Plotino, *Enneadi*, V, iii, 7; VI, ix, 9.

Corpo è portato nella natura dell'Anima ed è quasi l'Anima istessa, visibile... lume senza materia e senza dimensioni». E ripete: «Questo Mercurio celeste è spirito in atto lucidissimo... natura in se stessa lucente e trasparente, quasi di diafano, e di lume... non sottoposta a peregrina mescolanza né ad alcune passioni; *atto di pura intelligenza*, e c'ha lume invisibile, e incorporeo, il qual è cagione di questo lume visibile» (152).

La trasposizione in tale principio significa dunque trasmutazione (la prima delle trasmutazioni alchemiche) e resurrezione. «Quando sopravviene il Bianco nella materia della Grande Opera, la Vita ha vinto la Morte, il loro Re è risuscitato, la Terra e l'Acqua sono divenute Aria, è il Regime della Luna, il loro Fanciullo è nato.. Allora la Materia ha acquistato un tal grado di fissità, che il Fuoco non saprebbe piú distruggerla [è la " stabilità iniziatica", invincibile da parte della morte]». «Quando l'Artista vede la bianchezza perfetta i Filosofi [ermetici] dicono che bisogna stracciare i libri, perché essi sono divenuti inutili» (153). «Che cosa si chiama combustione, trasformazione, scomparsa delle ombre e produzione del composto incombustibile?» chiede un testo arabo. «Tutti questi termini si applicano al composto quando imbianca» (154). Artefio parla di ciò che è «chiaro, puro, spirituale, che sale in alto nell'Aria», poi di un trasformarsi in Aria (155) di un farvisi vivente con la Vita e divenire interamente spirituale e incorruttibile – come senso della «sublimazione, congiunzione ed elevazione, in cui tutto il composto si fa bianco» (156). «Puro, sottile, rilucente, chiaro come acqua di roccia, diafano come cristallo privo di lordure» sono egualmente, per Basilio Valentino, qualità del «nostro Argento vivo», tratto dal miglior Metallo con Arte spagirica, cioè separatoria. Come a «materia che fa bianco il Rame, nube bianca, Acqua di Solfo rischiarata, trasparenza – διοψις – mistero svelato», vi si riferiscono i Testi siriaci (157).

(152) C. Della Riviera, *Il Mondo Magico*, 20, 47-8.

(153) A.J. Pernety, *Dictionnaire*, 58.

(154) *Libro di Cratès*, in M. Berthelot, *La Chimie au moyen-âge*, cit., III, 69.

(155) Cfr. C. Agrippa, *De Occulta Philosophia*, II, 26: «L'Aria è il corpo della vita dello spirito sensitivo nostro e non ha la natura di alcun oggetto sensibile, sí quella di una virtù spirituale ed elevata. Nondimeno occorre che l'Anima sensitiva vivifichi l'Aria che le è congiunta, e che senta la specie degli oggetti che agiscono su di essa in un'Aria vivificata e congiunta allo Spirito, cioè nell'*Aria vivente*».

(156) *Libro di Artefio*, 139.

(157) In M. Berthelot, *La Chimie au moyen-âge*, cit., II, 82. Oro Bianco, Solfo Bianco, Pietra Bianca, ecc., sono altri simboli per il principio lo in questo stato. Ancora un altro simbolo è la Magnesia per via di un'antica etimologia che vuol far derivare questa parola da «mescolare» – μιγνυειν – le Nature unite per mezzo di «combinazione» (in M. Berthelot, *Collection des Alchimistes Grecques*, cit., II, 202). Il «Solfo Bianco», per il Trevisano (*De la Philosophie naturelle des Métaux*, 432), è «l'Anima semplice della Pietra, retta e nobile, separata da ogni inspessimento corporale». Egli poi passa a dar istruzioni a che questo Solfo, liberato da ogni umidità superflua, divenga una «polvere impalpabile e sottilissima». Questa ultima espressione può forse valere anche come suggestione per una esperienza interiore reale, associata al senso della «perdita del peso», della lievità e aereità di contro alla modalità comune della coscienza corporale.

«Mediante l'Acqua divina», insegna Ostano, «gli occhi dei ciechi vedono, le orecchie dei sordi intendono, la lingua ostacolata pronuncia chiare parole». E continua: «Quest'Acqua divina risuscita i morti e fa morire i vivi, perché fa uscir le nature dalle loro nature e perché rivivifica i morti. È l'Acqua di Vita: chi ne ha bevuto, non può piú morire. Quando è stata estratta, compiuta e mescolata completamente [col principio che l'ha raggiunta], impedisce l'azione del Fuoco sulle sostanze con cui sia stata mescolata, e il Fuoco non può piú decomporre [in senso letale e negativo] simili mescolanze» (158). Arnaldo da Villanova: «La nostra Acqua mortifica, illumina, monda e purifica. Essa dapprima fa apparire i colori oscuri durante la mortificazione del Corpo, poi vengono altri colori, numerosi e varî, e per ultimo la bianchezza» (159). Infine Lullo: «Quest'Acqua è chiamata *Acqua della Sapienza*... in essa risiede lo Spirito della Quintessenza che fa tutto, onde senza di essa nulla può esser fatto» (160).

14. *La congiunzione al Bianco*

Fissato cosí il «luogo» e il senso dell'esperienza, bisogna tornare sull'importanza del conferirle un carattere attivo. Bisogna cioè riprendere il significato eroico-magico racchiuso nel simbolismo, secondo il quale l'Acqua divina è figurata da una Vergine, che è la Madre rispetto al rinato (161) sorto da lei per «immacolata concezione» (autogenerazione, endogenesi spirituale) e, simultaneamente, la Sposa di questo suo figlio il quale diviene il maschio che la possiede e la feconda. Secondo un'altra allegoria dei testi, mentre la Madre genera il Figlio, il Figlio genera la Madre, cioè il di lui atto accompagna creativamente ed esattissimamente tutto il processo – sempre che esso sia «a regola d'Arte». Questo generar la Madre è un *purificarla* – è purificarsi e purificare *uno actu* – epperò propriamente è trasformare in una Vergine la «Prostituta di Babilonia» (162). Si tratta dell'azione «fissatrice» che, quasi con la sua sola presenza, l'Oro rinato

(158) *Trattato del Mercurio occidentale*, in M. Berthelot, *La Chimie au moyen-âge*, cit., III, 213.

(159) *Semita Semitae*, 12. Cfr. *Turba Philosophorum*, 16-7; I. Filalete, *Introitus apertus*, cap. XI.

(160) R. Lullo, *Vade Mecum*. Cfr. J. Böhme, *Morgenröte*, XXIV, 38.

(161) Da qui il simbolismo alchemico del «latte di Vergine» di cui si nutre il «Fanciullo ermetico».

(162) A.J. Pernety, *Dictionnaire*, 408: «La prostituta dei Filosofi è la loro Luna... o Drago babilonese: l'Arte la purifica da tutte le sozzure e le rende la verginità. Quando è in questo stato, i Filosofi la chiamano la *Vergine*». Nell'ellenismo, corrisponde a queste allegorie il mito dell'«Uomo Perfetto» che penetra nel Grembo Impuro ed allevia i dolori delle sue tenebre; dopo averne conosciuti i Misteri, beve dalla coppa di Acqua viva che libera dalla «veste di servitù» (*apud* Ippolito, *Philosophumena*, V, 10).

esercita sulla potenza evocata, la quale, quando non ha saputo travolgerlo, è sospesa dal suo modo di desiderio e di «vischiosità», onde da ogni cosa era attratta e presa (simbolo della «prostituta») e ridotta invece ad «Acqua permanente». Questo è il risultato dell'«incesto filosofale». «Il vero Mercurio» dice un testo, «non opera da solo, ma deve esser stato fissato con l'Arsenico», cioè dal Maschio (163). Da parte sua, Ostano riferisce che il Mercurio «usato nella prova delle Anime», «divenuto spirito etereo [liberato o estratto], si lancia verso l'emisfero superiore: scende e risale evitando l'azione del Fuoco [equivalente al Maschio o Arsenico], finché arrestando il suo moto di fuggitivo sia pervenuto ad uno *stato di sapienza*. Prima, è difficile trattenerlo, ed è mortale» (164); ma dell'enigma greco delle «quattro sillabe e delle nove lettere», circa ciò la cui conoscenza conferisce la *sapienza*, la chiave è ἀρσενικόν, l'Arsenico, equivalente al Fuoco schivato dalla «Vergine», «dèmone fuggente» da incatenare.

Qui interviene anche l'esegesi ermetica del mito classico: siamo alla fatica di Ercole che vince Acheloo, figlio della Terra e dell'Oceano, il quale ha assunto la forma di una *corrente*. Della Riviera spiega che qui si tratta, per allegoria, della resistenza da opporre alle Acque che tendono a travolgere la Terra (cioè, in senso generale, l'individuazione) attraverso l'elemento umido ancora nascosto nella sostanza, il quale fa sí che questa tenda a dissolversi. «Ma l'Heroe pironomicamente combattendo [opponendo, cioè, lo stato Fuoco dello spirito] vince alla fine il natio flusso di lei, fermandolo nella destinata Terra [che qui esprime la forma sovrannaturale dell'individuazione]» (165). Parimenti, sulla «Porta Magica» di Roma si legge: «*Aqua torrentum convertes in petram*» non senza relazione all'altra scritta, annunciante che il Figlio nostro, che era morto, vive, e il Re ritorna dal Fuoco (riaffermatosi sull'Acqua) e gode dell'occulto accoppiamento – *Filius noster mortuus vivit rex ab igne redit et coniugo gaudet occulto* (166). E, ancora, in Della Riviera: «Il Firmamento nostro è Acqua congelata alla similitudine del cristallo laonde da gli Heroi suol comunemente Acqua secca, over Acqua asciutta chiamarsi». Infine, lo stesso concetto della congelazione attiva viene legato ingegnosamente a quello dei «magici *Angeli*» – interpretabili ora come le forme primordiali in cui le Acque cosmiche furono fissate – per via della formula: ANtico GELO (167). L'espressione già usata dai testi greci per l'operatore ermetico: «Signore dello Spirito – φύλαξ πνευμάτων», si ritrova in Basilio Valentino, per il quale l'uomo sarebbe stato «costituito a Signore di questo Spirito [minerale, richiesto nell'Opera] affinché ne formi qualcosa d'altro, cioè un nuovo

(163) In M. Berthelot, *Collection des Alchimistes Grecques*, cit., II, 84.
(164) In M. Berthelot, *La Chimie au moyen-âge*, cit., II, 276.
(165) C. Della Riviera, *Il Mondo Magico*, 105.
(166) P. Bornia, *La Porta Magica*, cit., 32-33.
(167) P. Bornia, *La Porta Magica*, cit., 80, 99-100.

mondo, con la forza del Fuoco» (168). Sia i significati che le espressioni, ancora una volta convergono in tutta la tradizione. Questo sarebbe l'ermetico «congiungimento al Bianco», Incesto e Signoria sulla Vita.

15. *La veglia perenne*

Passar per quest'esperienza, significa superare lo stato di sonno in senso non solo simbolico, ma altresí reale. Lo stato notturno di sonno può esser quell'ombra, che nella Materia va sfittita, finché non sopraggiunga la Luce interiore, il «Sole rilucente in mezzo alla notte» di Apuleio. Si è che in via naturale ogni notte si compie quella «separazione» a cui i Filosofi tendono; come già accennammo, si tratta di far sí che si possa accompagnarla attivamente, quasi da eseguirne noi stessi l'atto, invece di cader in stati ridotti e tramortiti di coscienza. Si possono allora capire queste parole del *Corpus Hermeticum*: «Il sonno del corpo divenne la lucidità – νῆψυς – dell'Anima; i miei occhi chiusi vedevano la Verità»; e ancora: «*Possa uscir da te senza dormire, come quelli che, sognando, dormendo non dormono*» (169). Questa esplicita indicazione del testo ha una importanza capitale. È un insegnamento esoterico tradizionale quello della simiglianza fra l'iniziazione misterica, quale catarsi parziale rispetto alla morte, e il sonno, che temporaneamente libera l'Anima dal Corpo secondo un distacco, il quale provoca la morte se va oltre una certa misura (170). Il «diafano» ermetico è la Luce che si fa nella notte a chi, spenti gli occhi, ancor in vita raggiunge lo stato del morto (171). Questa Luce è ancora una volta la Luce eterea e intelligibile del Mercurio la quale sorge nel simbolico «cuore», secondo le corrispondenze già segnalate.

Abbiamo già rilevato l'attributo di *bianco* dato da un testo indú alla veste dello «Spirito fatto di conoscenza» quando, «appropriatasi la coscienza degli spiriti vitali, esso risiede durante lo stato di sonno nello spazio etereo del cuore» (172): e la corrispondenza è troppo precisa, a che non si debba riconoscere anche qui uno degli «invarianti» della simbologia e della scienza iniziatica primordiale. Si può anche ricordare l'accenno paolino al cuore che veglia mentre l'Io dorme e, soprattutto, questo passo

(168) B. Valentino, *Aurelia Occulta Philosophorum*, in J.J. Manget, *Bibliotheca Chemica Curiosa*, cit., II, 207. – Dall'idea di trasparenza, associata a quella di durezza (equivalente al congelamento), procede il simbolismo alchemico del *vetro*. Lullo disse perciò che «Filosofo, è colui che sa fare il Vetro».

(169) *Corpus Hermeticum*, I, 30; XIII, 4. Cfr. Eliphas Levi, *Dogma e rituale*, cit., 158: «Sognar da svegli è vedere nella Luce Astrale».

(170) Cfr. Proclo, *In Plat. Crat.*, 82, 133. V. Macchioro, *Eraclito*, cit., pp. 128-129.

(171) Eraclito (in Diels, fr. 26) dice: «L'uomo ottiene per sé la Luce nella notte morendo, e mentre vive raggiunge il morto dormendo, spenti gli occhi».

(172) *Bṛhadhāranyaka*, II, i, 15-17. Si può ricordare anche il color «bianco radiante» preso dalla «veste» del Cristo al momento della trasfigurazione (*Luca*, IX, 29).

kabbalistico: «Quando l'uomo va a letto, la sua coscienza lo lascia e va in alto. Ma se tutte le Anime lasciano quelli che dormono, non tutte giungono a vedere il viso del Re... [L'Anima] percorre numerose regioni salendo di scala in scala; nel suo percorso, viene in contatto con potenze impure che costantemente circondano le regioni sacre. Se essa è stata impura, vi si mescola e ne è arrestata per tutta la notte. Le altre passano nelle regioni superiori, e ancor oltre contemplano la gloria del Re e visitano i suoi Palazzi... Un uomo la cui Anima ogni notte raggiunga questa regione suprema è sicuro di partecipare alla vita futura» – da intendersi non come una qualche caduca sopravvivenza, ma come immortalità in senso superiore (173). Non altra la promessa dell'iniziazione. Esser giunti alla Luce dopo l'alchemico «nero» significa possedere la capacità di compiere questo «viaggio» coscientemente, entrando nella veglia sovrannaturale. «Ciò che è notte per tutti gli esseri, è tempo di veglia per l'uomo che ha dominio su sé – e il tempo di veglia di tutti gli esseri è notte per il Saggio della mente penetrante»: in questi termini orientali (174) si potrebbe dunque esprimere la conquista implicita nella realizzazione dell'Opera al Bianco. E si potrebbe inoltre ricordare il combattimento che Giacobbe, una volta restato solo, impegnò vittoriosamente contro l'*Angelo*, o «Uomo», durante tutta la *notte*, vincendolo e trattenendolo fino all'*alba* e giungendo a vedere il volto di Dio senza morirne (175): il contenuto ermetico di questo mito è difatti palese, anche a prescindere dal fatto che «Angelo» è uno dei nomi scelti, non senza un perché, dai Maestri ermetici per significare «la materia volatile della loro Pietra» (176). È stato poi già detto come nell'alchimia ricorra il tema di rivelazioni circa la Grande Opera, ottenute sotto specie di visioni durante il sogno, il sonno magico e stati analoghi: sono allusioni ad una illuminazione parziale drammatizzantesi nella fantasia e propiziata da un certo sussistere della coscienza desta quando in via naturale, chiusi gli occhi del corpo, si compie la «separazione».

16. *Il corpo di luce. Produzione dell'Argento*

Abbiamo detto del pieno padroneggiamento dell'esperienza, dell'estasi attiva nella quale «liberazione» e trasfigurazione sono esattamente equilibrate da una ugual quantità di affermazione, ed ogni cedimento, trasporto o «combustione» è arrestato e «gelato». Siamo ad una «fissazione», che però può corrispondere ad una esperienza senza forma. Da essa si può allora procedere ad un'altra esperienza, da ottenersi con una prima «discesa» che qualifica, conferma ed integra l'avvenuta realizzazione.

(173) *Zohar*, I, 83*b*.
(174) *Bhagavad-gītā*, II, 69.
(175) *Genesi*, XXXII, 24-30.
(176) A.J. Pernety, *Dictionnaire*, 33.

Si tratta d'immergere nel nuovo stato il senso del corpo, realizzando la corporeità in funzione del nuovo stato «luce», «giorno», «vita», ecc. – e, viceversa, questo stato in funzione di essa corporeità. Il risultato è ciò che in senso speciale si può chiamare la «Pietra Bianca», prima corporificazione dello spirito, resurrezione, per cui le fecce oscure lasciate giú imbiancano, e una forma se ne discioglie e si alza, abbandonando il «sepolcro». Si tratta dunque di una trasposizione della coscienza della corporeità nella piena attualità di quelle energie, grazie alle quali il corpo è vivente. I Maestri ermetici chiamano la loro *Diana* questo nuovo «corpo» tratto dall'antico e dicono: «Beati gli Atteoni che giungono a vedere la loro Diana tutta ignuda» (177), cioè completamente in atto fuor dalla terrestrità che la celava; cosí pure dicono che la loro Pietra «sposa una ninfa celeste, dopo esser stata denudata dalla sua forma terrestre, per far con essa una sola cosa» (178). Questa è la prima trasmutazione ermetica: del Piombo o Rame in *Argento*.

Citiamo, a tale riguardo, alcune espressioni caratteristiche di Gichtel: «Noi non riceviamo una nuova Anima con la rigenerazione, sibbene [anche] un nuovo Corpo... Questo Corpo è tratto dal Verbo di Dio o dalla celeste Sophia [simboli equivalenti alle Acque celesti], che appare uscendo dal Fuoco sacro ed interiore dell'amore... È spirituale, piú *sottile* dell'Aria, simile ai raggi del Sole che penetrano tutti i corpi, cosí differente dall'antico corpo, quanto il Sole risplendente lo è dalla Terra oscura (179); e benché resti nel vecchio Corpo, gli è inconcepibile, benché talvolta sensibile» (180). Ed Artefio: «I nostri Corpi si sollevano in color bianco, al di sopra dell'Acqua dissolvente, e questa *bianchezza è Vita*» – con essa «l'Anima è infusa nel Corpo e quest'Anima è piú sottile del Fuoco, essendo la vera Quintessenza e la Vita, che chiede solo di nascere e di denudarsi dalle feccie terrestri e grossolane» (181).

A detta dei testi, si tratta, concentrandosi sulla Pietra, di *corporificare lo Spirito e di spiritualizzare il Corpo in un solo e medesimo atto.* L'Argento, l'ermetica «Rosa bianca», prima fioritura del seme gittato nella

(177) Cfr. I. Filalete, *Epistola di Ripley*, § LI: «In quest'Opera la nostra Diana è il nostro Corpo quando è mescolato con l'Acqua». Aggiunge che la Diana ha un bosco, perché «al bianco il Corpo produce le vegetazioni» – simbolismo che abbiamo già spiegato (Parte Prima, § 22). L'*Atteone* ermetico, a differenza di quello del mito classico, non subisce però il castigo per aver visto Diana nuda. Diana quale levatrice di *Apollo* vuol dire che questo stato, a sua volta, propizia la successiva realizzazione, quella solare.

(178) *Trionfo Ermetico*, 276. Si potrebbe, fra l'altro, ricordare la possibile interpretazione esoterica di questo passo del *Cantico dei Cantici* (II, 13-14): «Lèvati, mia colomba, mia amica, mia *sposa*. Affrèttati a venire nelle aperture della *roccia*, nel profondo della *Pietra*».

(179) Cfr. C. Della Riviera, *Il Mondo Magico*, 95: «La purissima e semplicissima Terra magica, la quale, comparata con l'altra [fecciosa ed impura], è appunto come il radiante, e real corpo solare comparato all'ombra opaca».

(180) G. Gichtel, *Theosophia Practica*, III, 13, 5.

(181) *Libro di Artefio*, 137.

nostra Terra (182), corrisponde peraltro al «corpo astrale e radiante – αὐγοειδὲς ἢ ἀστροειδὲς – di Filopono, all'aereosoma omerico, in una certa misura al «corpo di resurrezione» – σῶμα πνεῦματικὸν – paolino e soprattutto gnostico. La qualità piú «nobile» propria all'Argento; l'insegnamento di Pelagio, che la sottilizzazione prodotta dall'Acqua divina conferisce ai corpi la «iosi»,.cioè la virtú attiva; l'idea generale, che nel Mercurio i corpi passano dalla potenza all'atto – debbono poi riportarci alla concezione aristotelica e neoplatonica, secondo la quale ogni cosa materiale, in quanto tale, non è che una cosa in abbozzo, una cosa che tende ad essere, ma non è, perché non v'è «essere» nel mondo del divenire. Ciò si applica anche alla corporeità umana, che nella sua materialità esprime quasi l'arresto e la sincope di un potere intellettuale, l'attualità del quale si ha appunto nel «corpo» dei rigenerati (prima al bianco e poi al rosso), che per questo fu anche designato col termine di σῶμα τέλειον – corpo perfetto. Onde dai testi ermetici vien detto non esser la trasmutazione una alterazione, sí invece perfezione, integrazione, compimento di ciò che è imperfetto, moltiplicazione e vivificazione della virtú di ciò che era «morto».

La fase di semplice fissazione delle Acque e quella dell'estrazione della Diana o Luna, possono praticamente confondersi l'una con l'altra. Ciò, soprattutto in via secca, dato che in questa via fin dal principio si agisce con qualcosa che ha simultaneamente del corporeo e dell'incorporeo, dell'attivo e del passivo, cioè dell'una e dell'altra natura. La formula: Sciogliere il corporeo, corporificare l'incorporeo – ad ogni modo, come già accennammo, è un motivo ricorrente e centrale di tutta la tradizione. I Maestri ermetici riconoscono la difficoltà di mantenersi attivi in uno stato puramente incorporeo; dicono perciò, concordemente, che la fissazione completa si ha nella simultaneità del farsi, il corpo, spirito e, lo spirito, corpo (183); ammettono la necessità del corpo come appoggio per la fissazione stessa e come antidoto contro il pericolo di una evasione e di una mala dissoluzione (184). Anche se la «riprecipitazione» subitanea non dovesse aver virtú di trasmutare in puro Argento, è preferibile un ciclo di successive sublimazioni (separazioni) e precipitazioni (ritorno al corpo) fino al compimento, pur di non perder contatto con ciò che, sia pure allo stato di Terra, contiene in sé la condizione per l'individuazione, epperò il

(182) B. Trevisano, *La Parole delaissée*, 434: con la sottilizzazione, si «è compiuta la Rosa bianca, celeste, soave, cosi amata dai Filosofi».

(183) Cfr. *Libro di Artefio*, 168: «La soluzione del Corpo e la coagulazione dello Spirito si fanno con una sola e medesima operazione». A.J. Pernety, *Dictionnaire*, 532.

(184) *Libro di Artefio*, 122: «L'Acqua ha bisogno dei Corpi perfetti, affinché dopo averli dissolti si congeli, si fissi e coaguli con essi, in una Terra bianca». *Testi siriaci*, in M. Berthelot, *La Chimie au moyen-âge*, cit., II, 84: «Il Mercurio vien fissato per mezzo di ciò da cui è contenuto», cioè del Corpo. N. Flamel, *Le Désir désiré*, 318: «Lo Spirito non si congela che a mezzo della dissoluzione del Corpo e il Corpo non si dissolve che a mezzo della congelazione dello Spirito». *Turba Philosophorum*, 40.

seme per l'opera al Rosso e il «diadema del Re» (185). Come precetto generale resta sempre: *Solve et coagula*. E Potier esplicita: «Se queste due parole ti sembrassero troppo tronche, e neppur da Filosofo, parlerò un po' piú estesamente e comprensibilmente. Solvere è convertire il Corpo del nostro Magnete in puro Spirito. Coagulare, è far di nuovo corporale questo Spirito, secondo il precetto del Filosofo, che dice: Converti il Corpo in Spirito e lo Spirito in Corpo. Chi capisce queste cose, avrà tutto – e nulla, chi non le capisce» (186). E al *solve* va a corrispondere il simbolo dell'ascesa, al *coagula* quello della discesa. Secondo i testi ermetici, la «discesa» va riferita all'Acqua di Vita che restituisce la vita ai «morti» e li toglie dai sepolcri. È il primo librarsi dell'avvoltoio titanico che dall'alto della simbolica montagna gridava di essere il «bianco del nero».

Volendo dare riferimenti per questa fase dell'Opera non si finirebbe piú. Tutti i testi ne parlano; avendo l'aria di dir cose diverse, dicono tutti, sotto diversi e complicatissimi simboli, la stessa cosa. Però le espressioni relative all'Opera al Bianco spesso s'intrecciano con quelle proprie all'Opera al Rosso, per l'analogia dei due procedimenti. Ci limiteremo a due o tre citazioni, rimandando il lettore ai testi nei quali, se ha acquistato intelligenza, a poco a poco, con l'aiuto di quanto abbiamo detto finora potrà passabilmente orizzontarsi.

Con la suggestività delle sue abituali allegorie, Zosimo parla dell'Uomo di Rame, «Capo dei Sacrificatori e oggetto del sacrificio [ad un tempo] – quello che vomita le proprie carni e a cui è stato dato il potere su queste Acque», il quale sull'altare dice: «Io ho compiuto l'atto di scendere i quindici gradini andando verso l'oscurità, e l'atto di risalirli andando verso la luce. Il sacrificatore mi rinnova gettando la natura spessa del mio corpo. E cosí consacrato sacerdote a mezzo del potere necessitante [dell'Arte], divengo uno spirito... Sono colui che è – ὤν – il sacerdote del Tempio» (187). E l'Uomo di Rame, in una visione, diviene Uomo d'Argento nella forma splendente del dio Agathodaimon (188). In termini tecnici, sempre nei testi alchemici greci si dice che dalla Pietra sorge uno spirito come una Nube che si eleva – νεφέλη διαβαίνει – (189) e la fissa-

(185) Cfr. Zaccaria, *De la Philosophie naturelle des Mètaux*, 532, 534: «Bisogna esser accorti e vigilanti per non perdere la propria ora nel punto della nascita dell'Acqua mercuriale nostra, a fine di congiungerla col proprio Corpo».

(186) Potier, *Philosophia pura*, Francoforte, 1619, p. 64 (nella rivista *Ignis*, 1925). (Cfr. la ristampa anastatica: Atanòr, Roma, 1980 – N.d.C.).

(187) M. Berthelot, *Collection des Alchimistes Grecques*, cit., III, 118-119.

(188) Cioè: «buon dèmone». Il dèmone classicamente corrisponde al «doppio», cioè alla forma lunare e sottile, che ora viene in atto come prima trasformazione della coscienza della corporeità e passa a forma immortale. – Più oltre, si parlerà della «nube» o «fumo». Si tratta di nuovo del «doppio» o ☿; è l'«anima-dèmone» di cui in Empedocle, che in Omero è designata con θυμος, parola identica – appunto – al latino *fumus* (cfr. Gomperz, cap. IV, § VIII).

(189) Cfr. *Libro della Misericordia*, in M. Berthelot, *La Chimie au moyen-âge*, cit.,

zione di questo Spirito nel nostro Rame produce l'Argento. Si esplicita che si tratta di una *proiezione* – ἐπιβάλλει – degli Spiriti sublimati, cioè liberati, sui Corpi la quale fa sí che essi si uniscano all'interna natura o Anima – ψυχή – in Corpi spiritualizzati – σῶμα πνευματικόν – tanto da impadronirsi della Materia e da dominarla, mentre si rendono corporei e fissi – πῆξις – atti a produrre Argento e Oro (190). Piú chiaramente, un testo arabo dice che ciò che va fissato al Corpo sino a che «Corpo e Spirito abbiano una stessa natura», è l'«elemento vitale», e che questa è la «tintura» simbolica e la «*via seguita dai Profeti, dai Santi e da tutti i Filosofi*» (191). Flamel insegna che, con la discesa, le Nature «sono trasmutate e cangiate in *Angeli*, cioè rese spirituali e sottilissime» (192), e il *De Pharmaco* parla cosí della trasformazione che avviene nella compagine organica del Corpo: «Sbarazzato da tutti gli inquinamenti e i gravami terreni, ridotto e ricondotto a Sale chiarificato ed Anima illuminata questo liquido [perché sciolto dall'Acqua] Oro potabile si scioglierà nel Corpo o ventricolo umano, di come volentieri se ne andrà diffondendo – o subito effondendo – a pervader tutte le membra e tutto il sangue; ad esercitarvi – come si addice a farmaco universale – una operazione generale efficace sino a sommo prodigio» (193).

Non vogliamo tralasciare di far anche cenno all'interpretazione ermetica dello stesso mito evangelico in funzione delle operazioni dell'Arte Regale. Il vecchio uomo essendo stato innalzato sulla Croce, egli viene poi posato nel *Sepolcro*. Risuscita dopo esser sceso nelle profondità della Terra, negli inferni; prende forma prima *celeste* e poi *umana* (ascesa e discesa) fino a che nella Pentecoste «lo Spirito santo scende ad impregnar il Corpo intero e a rivivificarlo» (194): donde la relazione con la «nascita, dalla carne morta, di un altro Corpo celeste e vivente che conosce e comprende la Luce» (195). Un'esegesi analoga, del resto, viene applicata

III, 167: «L'azione dell'Anima sul Corpo lo trasforma e gli dà una natura immateriale come la sua... La natura intima delle materie è quella contenuta nella parte interna del Corpo, e essa si unisce alla natura intima dell'Anima, se gliela si rende dopo che quest'ultima sia stata separata dalla natura intima del Corpo».

(190) In M. Berthelot, *Collection des Alchimistes Grecques*, cit., II, 107, 112, 114, 122-3, 129, 130, 146, 151, 172-3, 195.

(191) *Libro della Misericordia*, III, 183-184.

(192) N. Flamel, *Figure geroglifiche*, § VI (251). Cfr. B. Trevisano, *La Parole delaissée*, 435.

(193) *De Pharmaco Catholico*, XII, 5.

(194) J. Böhme, *De Signatura Rerum*, VII, 53.

(195) *Morgenröte*, XX, 66. A.J. Pernety, *Dictionnaire*, 349, riassume così l'interpretazione ermetica dei Vangeli: «Il loro elixir è originariamente una parte dello Spirito universale del mondo, corporificato in una Terra vergine, da cui deve essere estratto per passare attraverso tutte le operazioni richieste, prima di giungere al suo termine di gloria e di perfezione immutabile. Nella prima *preparazione* è tormentato fino a versare il suo sangue; nella *putrefazione* muore; quando il color *bianco* succede al nero, esce dalle tenebre e dalla tomba

anche all'Antico Testamento: si parla per esempio di Mosè che ascende sul monte Sinai dopo sette giorni (allusione possibile alla purificazione dei «sette», vedi Parte Prima, § 14, con connessione al simbolismo dell'«ascesa» e del «monte», vedi Parte Seconda, § 9), entra nella «nube» animata da un Fuoco consumante. Uscendone, ha una forma e un «volto» che irradiano luce (196). I simboli, in realtà, concordano con quelli alchemici: poiché «nube», come si sa, nel linguaggio cifrato, è un nome frequente pel prodotto della separazione, e i testi dicono spesso che in essa è nascosto un Fuoco; questo, oltre che il solito aspetto «veleno», può stare a significare la virtualità del successivo stadio al «rosso». La forma radiante, poi, è il «corpo di vita» o Diana, ☿, rigenerata e liberata. L'esegesi ermetica si applica allo stesso diluvio, che esprimerebbe la fase della «dissoluzione», mentre il successivo ritrarsi delle Acque corrisponderebbe al «prosciugamento» che dà luogo alla fissazione del volatile, al *coagula*. Dopo di ciò, il *nero* corvo non torna più, una bianca colomba porta invece un ramo d'olivo, il *semper virens* che simboleggia la vita rinnovata e perenne dei rigenerati (197), come pure la conseguita «pace». Come sigillo dell'alleanza fra «Cielo» e «Terra» si manifestano poi i *sette* colori, quelli dell'arcobaleno che si forma nella «nube» (198).

In più, ci si può rifare all'ascesa di Elia sul monte Horeb, detto Monte del Signore, il quale però etimologicamente ha anche una possibile relazione con significati di desolazione, di *deserto*, di corvo e di solitudine (199), cioè con gli stati interiori che si manifestano nel lavoro di mortificazione e di purificazione. E sull'Horeb ha luogo la manifestazione dell'Angelo del Signore, in una Fiamma di Fuoco, e la rivelazione dell'«Io sono chi sono» (200). Peraltro, il simbolo del *deserto* ritorna nei quaranta giorni del ritiro di Gesù, e altresì nel mito di Dioniso *assetato*, cui Giove appare in forma di ariente (♈, segno riferibile al Solfo o Fuoco, Fuoco che in caldeo è espresso dallo stesso nome – Ur – del compagno di Mosè nel suo ritiro parimenti di quaranta giorni), che lo conduce attraverso il *deserto* verso

e risuscita glorioso, sale al Cielo, tutto quintessenziato; da là giudica i vivi e i morti», i morti essendo tutto ciò che nell'uomo non avendo la purità, soggiacendo all'alterazione, non può resistere al Fuoco, e viene distrutto nella geenna.

(196) *Esodo*, XXXIV, 28-30. Cfr. XXIV, 12-18; *Deuteronomio*, IX, 18-25; X, 10.

(197) Si cfr. il simbolo equivalente delle colombe che recano l'Ambrosia a Zeus (*Odissea*, XII, 62).

(198) *Genesi*, VII, 4; VIII, 1-12.

(199) Cfr. *Ignis*, n. 11-12 del 1925, p. 379 sgg. (Cfr. la ristampa anastatica: Atanòr, Roma, 1980 – N.d.C.).

(200) Questa frase – si ricordi il «io sono colui che è» del testo alchemico di Zosimo citato poco fa – potrebbe essere messa in relazione con l'esperienza del puro Io, che la purificazione preparatoria (cui nella stessa alchimia spessissimo si associa il simbolico periodo dei «quaranta giorni») trae via da tutte le parti eterogenee. Nella rigenerazione spirituale – secondo Cagliostro (testo in *Ignis*, 1925, pp. 148, 179) – l'iniziato dice di sé: «*Io sono chi sono*». (Cfr. la ristampa anastatica: Atanòr, Roma, 1980 – N.d.C.).

una fonte, alla quale si disseta (201). Il numero quaranta ci riporta peraltro anche alle ore della giacenza di Gesú nel «sepolcro»: e si può rilevare, del resto, che nel calendario delle feste cattoliche, dopo le *Ceneri*, un periodo di quaranta giorni di *mortificazione* segue al *Carnevale*, per finire nella Pasqua di *resurrezione*. La Pasqua è immediatamente preceduta dalla domenica delle *Palme*, che tradisce il noto simbolismo della vegetazione e si associa anche ai simboli dell'Uovo e dell'Agnello, o Ariete. Abbiamo dunque, di nuovo, nell'Ariete ♈, l'allusione alla forza del Fuoco e della «virilità trascendente» (*ios, virtus, vis, vîrya*, vedi Parte Prima, § 24) e simultaneamente l'indicazione astrologica della data stessa della Pasqua, che cade nell'equinozio di primavera, sotto Ariete. Ma ecco che qui si forma una nuova associazione di simboli, inquantoché in primavera la Terra e le morte «scorze» si *aprono* e sorgono erbe, vegetazioni e fiori – si producono cioè le emergenze dei «poteri». Da parte loro, molti alchimisti – già Olimpiodoro, poi Razi, Rudieno, il Cosmopolita e cosí via – dicono che il principio dell'Opera (nel senso della prima realizzazione positiva) si ha quando il Sole entra in Ariete; e Pernety (202) ci informa della corrispondenza dell'Agnello immacolato, consacrato alla Pasqua, con la «Materia purificata dei Filosofi».

È, questo, uno dei tanti casi del singolare, preciso collimare di simboli tradizionali in una specie di corto circuito illuminante, e nel segno dell'universalità. Tornando alla pratica, va rilevato che la «discesa» e il nuovo contatto col corporeo costituiscono la condizione piú propizia per l'eventuale verificarsi di quelle reinsorgenze, di cui si è già detto, dovute all'incompletezza della purificazione (cfr. Parte Seconda, § 9). Occorrendo, qui bisogna esser capaci della fatica d'Ercole relativa al cinghiale d'Erimanto inviato da *Diana*, che poté esser legato solo quando, al cader della *bianca* neve, esso fu costretto a rifugiarsi in un piccolo frutteto. Citiamo ancora Stefanio: «Combatti, Rame: combatti, Mercurio. Congiungi il Maschio con la Femina. Ecco il Rame che riceve il color rosso e lo *ios* della tintura aurea: è la decomposizione di Iside... Combatti Rame; combatti, Mercurio. Il Rame è distrutto, è reso incorporeo dal Mercurio, e il Mercurio è fissato in virtú del suo combinarsi col Rame» (203). Si tratta della lotta delle «due nature», della «Bilancia dell'Acqua», la quale di nuovo richiede un'arte sottile e suprema a che l'una di quelle nature non distrugga, con un eccesso, l'altra: e la corporeità e la forma umana dell'Io non tornino a riaffermarsi come rinnovata (se pur non anche rafforzata) prigione; ovvero lo spirituale non si

(201) Nella serie zodiacale, dopo l'Ariete vengono il Toro e i Gemelli, le cui corrispondenze in termini di fasi dell'Arte potrebbero essere l'Opera al Rosso e, poi, l'Androgine, o Rebis.

(202) A.J. Pernety, *Dictionnaire*, 10.

(203) Testo citato in M. Berthelot, *Introduction à l'étude*, cit., p. 292. Il lettore separerà le interferenze che si riferiscono alla fase successiva. Il Rame qui equivale al Corpo.

trasformi in un veleno, che la corporeità non può ancora sopportare e assumere per la propria trasfigurazione (204).

17. *Nascita nella Vita e immortalità*

Giunti al bianco, la condizione per l'immortalità – già lo abbiamo detto – è conseguita. «Quando la Materia imbianca, il nostro Re ha vinto la morte». Ottenuta la «Pietra Bianca», il tenersi in piedi della coscienza non è piú associato al comune stato corporeo, e la sua continuità può mantenersi attraverso stati e modi d'esistenza, che non fanno piú parte del mondo della materialità. Alla morte, dunque, «l'Anima non cessa di vivere: torna ad abitare col Corpo purificato e rischiarato dal Fuoco, sí che Anima, Spirito e Corpo si illuminano l'un l'altro per via di una certa celeste chiarità, e si abbracciano in modo da non poter piú venire separati» (205). Allora, la morte nell'uomo non significa piú che l'ultima «chiarificazione».

(204) Indichiamo al lettore di buona volontà dei testi in cui potrà ritrovare in forma caratteristica la trasmutazione delle due nature al bianco: D'Espagnet, *Arcanum Hermeticae Philosophiae Opus*, § 68 sgg.; *Libro di El Habir*, in M. Berthelot, *La Chimie au moyen-âge*, cit., III, 112; Zosimo, testo in M. Berthelot, *Collection des Alchimistes Grecques*, cit., II, 223; Geber, *Summa*, in J.J. Manget, *Bibliotheca Chemica Curiosa*, cit., I, 557; *Libro di Artefio*, 153; J. Böhme, *De Signatura*, V, 17; *Filum Ariadnae*, 100; *Turba Philosophorum*, 5-6. Noi citeremo ancora solo Artefio (131, 133, 134) che, dopo aver detto che l'Acqua, o Mercurio, «è la Madre da mettere e suggellare nel ventre di suo Figlio, cioè dell'Oro», e che «essa risuscita il Corpo e lo rende vivente, da morto che era», aggiunge: «In questa operazione il Corpo si cangia in Spirito e lo Spirito è cangiato in Corpo. Allora si fa amicizia, *pace*, accordo e unione fra i contrari, cioè fra Corpo e Spirito che si scambiano le loro nature, ...mescolandosi ed unendosi nelle loro più piccole parti... Così si ottiene una sostanza media, un composto corporeo e spirituale»: restando fermo che «ciò non sarebbe possibile, se lo Spirito non divenisse corpo con i Corpi, e se mediante lo Spirito i Corpi non fossero stati resi prima volatili e se poi il tutto non divenisse fisso e permanente». Ricorderemo anche un passo notevole di Della Riviera (*Il Mondo Magico*, 85, 86-7): «Dopo 'l celeste congiungimento [della Luna e del Sole, corrispondente alla prima fissazione della forza suscitata], essa Luna, di dignità, e perfetione è fatta al Sole uguale, in tal segno che strettamente co 'l Sole avviticchiata, dall'infimo al superior luogo ascende: intanto l'Acque sotto 'l Firmamento, cioè sotto di lei poste, vannosi a poco a poco in un solo, e eminente luogo restringendo, e finalmente appare l'arida Terra; la quale poi dall'estivo, e estrinseco calore più inaridita, e oltremodo fatta sitibonda, con la virtù sua attrattiva a sé trahe di nuovo parte di detta Acqua in sembianza di ...celeste *rugiada*, la quale soavemente irrigando, e fecondando essa Terra, in lei eccita, e move, la vegetativa virtù; della quale è manifesto indicio il *color verde*, ch'ivi novamente ...appare. *Il color verde è simbolo dell'Anima vegetativa, e dell'universal Natura insieme*». E nuove nature son generate «in un'Acqua che *in sostanza altro non è, che 'l puro loro Spirito* [di Cielo e Terra], *tratto dalla potenza all'atto, e fatto uno solo, sí come li corpi altresi sono di due uno divenuti.* Incontinente che la celeste pioggia è tutta di Cielo caduta, e dalla Terra accolta, spariscono indi le Tenebre, rimanendo d'ogni intorno la *Terra illuminata*». – Questa «Terra illuminata» è la forma radiante o Diana, ☿, per la quale, in questo passo, è importante l'esplicito riferimento all'Anima vegetativa aristotelica resa in atto.

(205) Basilio Valentino, *Le Dodici Chiavi dell'Alchimia*, 10 (tr. it.: Rebis, Genova – N.d.C.).

Cosí la Diana che i Discepoli di Ermete sono giunti a vedere tutta nuda, sotto tale riguardo equivale a quella forma luminosa che, secondo la tradizione indú, si libera fra le fiamme del rogo dal corpo materiale e serve da veicolo al liberato per compiere viaggi celesti, che simboleggiano passaggi ad altre condizioni di esistenza non aventi piú relazione con la «Terra» (206). Essa equivale inoltre a tutto ciò che altre tradizioni variamente denominarono per designar sempre qualcosa di analogo al corpo, che sostituisce quello caduco e esprime metafisicamente il gruppo di possibilità subordinate sotto di sé dalla coscienza vittoriosa della morte nei nuovi modi di esistenza. La concordanza piú stretta si trova nel taoismo alchemico: per questa dottrina la condizione per l'immortalità è difatti la costruzione di una forma sottile la quale sostituisce il corpo grossolano; essa si ottiene per via di una sublimazione che riconduce il corpo stesso allo stato «etereo» da cui promanarono tutte le cose, e di una estrazione e concentrazione degli elementi immortali e non umani stanti a base della comune vita (207). Qui, come nell'ermetismo occidentale, con pari opposizione all'orientamento mistico, l'immortalità si lega al concetto di una «condensazione» o «coagulazione»: non all'aprirsi e al disciogliersi nella Luce, ma ad un riprendervisi individuando (207 bis).

Né ci sembra vano sottolineare l'aspetto *positivo* che, in tali tradizioni, presenta l'idea della rigenerazione fisica. Un alchimista indú contemporaneo lo ha espresso in termini molto chiari e chi ha cominciato a comprendere si accorgerà come nei testi ermetici antichi d'Occidente, sotto i simboli, si abbia non di rado lo stesso insegnamento. Narayâna-Swami (208) parla dunque della forza di vita che, come una pianta dal seme, ha sviluppato fase per fase l'organizzazione fisica e psichica dell'uomo partendo dal germe maschile deposto nella matrice. Tale forza resta a base di ogni funzione e formazione dall'organismo, una volta che questo abbia raggiunto il suo completo sviluppo. Lo scopo dell'alchimia indú era d'introdurre la coscienza in questa forza di vita, facendola divenire una parte di essa; poi di ridestare e ripercorrere tutte le fasi dell'organizzazione, giungendo cosí ad un rapporto attuale e creativo con la forma compiuta del proprio corpo, che allora può dirsi, letteralmente, ri-generato. L'«uomo vivente», contrap-

(206) Cfr. *Brhadhāranyaka*, VI, ii, 14-15. Si rilevi che in questa stessa tradizione si afferma in pari tempo (e il buddhismo sarà ancor più reciso in questa affermazione) che «non vi è coscienza dopo morte» (da riferirsi alla coscienza comune) secondo l'imagine di un granello di sale che, gittato nell'acqua, vi si scioglie e non può più riprendersi (II, iv, 12; IV, v, 13, ecc.). Son dunque da tenere sempre presenti i presupposti esposti nell'introduzione a questa parte della presente opera.

(207) C. Puini, *Taoismo*, Carabba, Lanciano, 1922, pp. 16-19, sgg. (Cfr. anche: Chao Pi Chen, *Trattato di alchimia e fisiologia taoista*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1981 – N.d.C.).

(207 bis) È lo stesso problema sul piano della spiritualità e dell'eros: cfr. J. Evola, *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo*, cit.; e *Metafisica del sesso*, cit. (N.d.C;).

(208) Narâyana-Swami, *Trasmutazione dell'uomo e dei metalli*, in *Introduzione alla Magia*, cit., vol. III, p. 176 sgg.

posto dalla tradizione al «dormente» e al «morto», esotericamente sarebbe appunto quello che ha operato un tale diretto ricongiungimento con la forza profonda della sua vita corporea, con la forza, per cui il cuore batte, i polmoni funzionano, le varie trasformazioni chimico-organiche avvengono e cosí via, sino a molte funzioni ritenute «superiori». All'accadere di ciò, la «trasmutazione» è avvenuta: non si tratta dunque di una trasmutazione materiale, ma del mutamento di una funzione in un'altra funzione. Il rapporto secondo cui il ri-generato sta col proprio corpo non è piú lo stesso di quello dell'uomo di prima, e ciò significa una nuova condizione esistenziale. Quando l'Io si trova semplicemente aggiunto o congiunto col proprio corpo, come ha detto Böhme, è quasi questo corpo a generarlo, a formarlo, a dargli il senso distinto di sé: cosí esso si regge o cade col reggersi e il cadere dello stesso organismo – di un particolare, determinato, inconvertibile organismo. Ma quando il centro dal corpo viene spostato nella forza di vita – la quale non è il corpo ma produce, forma e sostiene il corpo – allora le cose cambiano completamente: questa forza di vita in se stessa non si esaurisce in ciò che essa anima – da un corpo può continuarsi, qual fiamma che da un ceppo si appicca ad un altro, in altri corpi: e colui che si è portato in questa forza, a cui la coscienza comune è del tutto esteriore, è naturale che ben poco possa venir colpito dal disfarsi e perire del suo corpo. Egli non è piú toccato dalla morte, allo stesso modo che la facoltà di parlare non è estinta quando si taccia o si sospenda la parola pronunciata, restando però pieno e reale il potere di pronunciarla, nello stesso punto o altrove.

Ciò, quanto alla relazione fra ri-generazione e immortalità. Nella Diana – o Pietra Bianca o Argento o Luna e cosí via – «estratta» dal corpo materiale – Piombo o Saturno – o nella quale il corpo materiale è stato risolto, non si ha dunque un «corpo», piuttosto il potere generale che può manifestare un'Anima in un corpo nel senso piú lato. Ben dice il Guénon che il «corpo glorioso» della letteratura gnostico-cristiana, cui corrisponde l'anzidetto Argento, «non è un corpo nel senso proprio di questa parola ma ne è la trasformazione (o la trasfigurazione), vale a dire la trasposizione fuor dalla forma e dalle altre condizioni dell'esistenza individuale [umana], o, ancora, in altri termini, è la realizzazione della possibilità permanente e immutabile di cui il corpo non è che l'espressione transitoria in modo manifestato» (209). Da qui, anche, il senso vero profondo della permanenza e della fissità attribuite dai testi ermetici al nuovo Corpo, ove Spirito e Corpo sono divenuti una sola cosa.

Infine, ciò che abbiamo esposto or ora può darci anche il significato di quella convergenza – se non addirittura identità e simultaneità – dei due atti del corporificarsi dello spirito e dello spiritualizzarsi del corpo, che abbiamo già conosciuto essere un esplicito insegnamento alchemico. Difatti,

(209) R. Guénon, *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, Paris, 1927, p. 150 (tr. it.: *L'uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, Adelphi, Milano, 1992 – N.d.C.)).

lo spiritualizzarsi del corpo non è – come il materialismo di un certo «occultismo» moderno lo suppone – un suo divenir di materia meno densa, quasi un passar allo stato gassoso, atomico o simili. Si tratta, invece, di ciò che il corpo, pur restando esteriormente quello che è (210), ora esiste di fatto solo come una funzione dello spirito, non più per se stesso sulla base di una certa contingente congiuntura «cosmica» e di oscure energie che cadono sotto la soglia della coscienza di veglia. Secondo un tale significato il corpo non si «spiritualizza» che nel punto in cui lo spirito può vivere come un proprio atto il corpo stesso – epperò nel punto stesso che lo spirito, con una «proiezione» e «coagulazione », si «corporifica»: questo suo corporificarsi come atto rende «incorporeo» – inesistente come cosa a sé – il corpo. L'Anima dapprima si è «disciolta », ha raggiunto ciò che non ha forma né condizioni, che è allo stato puro. Divenuta tutto ciò, essa passa a rigenerare forme, condizioni, determinazioni – quello, insomma, da cui si era disciolta – in un proprio atto, sí che il «fisso» non sia più tale che come un attivo fissarsi del «volatile». «Questa dissoluzione», dice un testo, «si fa per ridurre il Corpo, che è terrestre, alla sua Materia prima [cioè allo stato puro della forza o etere, di cui esso è la coagulazione], affinché il Corpo e lo Spirito siano fatti uno inseparabilmente... Essa si fa per ridurre il Corpo alla stessa qualità dello Spirito ed allora il Corpo si mescola con lo Spirito [come la parola esteriore si mescola e si fa una con l'atto della voce che la riprende e ripronuncia] senza mai separarsene, non altrimenti che Acqua messa in Acqua. A tal fine il Corpo da principio si innalza con lo Spirito e alla fine lo Spirito si fissa col Corpo» (211). Che i termini chimici «sublimare» e «elevare» debbansi prendere metaforicamente, risulta poi dall'esplicito ravvicinamento con chi è *elevato* ad una certa carica o dignità (212); per il Corpo, si tratta appunto del suo venir assunto da una funzione superiore, quale è quella dei principî spirituali superindividuali cui corrispondono simbolicamente i metalli più *nobili*: prima l'Argento e poi l'Oro (213).

Del pari, l'espressione «androgine» o Rebis, usata di frequente a designare l'unione delle due nature nei varî stadi, nel riferimento speciale al presente punto non deve far pensare a due sostanze o principî distinti, quasi come possono esserlo due cose. La «materia» non è che uno stato, un

(210) In simboli, tale idea è espressa nei testi da frasi come per esempio questa: «La tintura non aumenta in alcun modo il peso di un Corpo, perché ciò che lo tinge è uno Spirito che non ha peso» (*Libro di Cratès*, in M. Berthelot, *La Chimie au moyen-âge*, III, 67).

(211) *Filum Ariadnae*, 51.

(212) Arnaldo da Villanova, *Semita Semitae*, 12.

(213) Cambiar le nature – dice Pernety (*Dictionnaire*, 45) – non è far passare i misti da un regno della natura ad un altro, sí invece, ed appunto, lo spiritualizzare i Corpi e il corporificare gli Spiriti, cioè il fissare il volatile e il volatilizzare il fisso. È, sinteticamente, realizzar la coscienza come corpo e il corpo come coscienza attraverso l'atto puro della vita-luce.

modo d'essere dello Spirito; lo Spirito, aggiungendovisi, non si aggiunge a nulla che gli sia diverso; anzi in null'altro che nella realizzazione pratica interiore di questa non-diversità consiste la vera «congiunzione». «La Materia della Pietra benedetta» dice Rouillac nell'*Abregé du Grand'Oeuvre*, «si chiama Rebis, perché son due cose *che non son due*». E Pernety: «Si chiama Rebis perché fa dei due uno, indissolubilmente, per quanto i due non siano che una stessa cosa e una stessa Materia» (214). Ancor piú esplicitamente, Artefio parla della riduzione di Corpo e Spirito «alla stessa *semplicità*, che li renderà uguali e simili», il che si ottiene appunto non con l'aggiunta di cosa a cosa, ma in una attualità: «spiritualizzando l'uno e corporificando l'altro» (215).

L'analogia già da noi accennata possiamo svilupparla cosí: ci si imagini di trovarsi dinanzi ad una scritta in una lingua non conosciuta. Essa non potrà valermi che come un gruppo di segni da me semplicemente trovati e guardati. Non diverso lo stato volgare dei «fissi»: ciò che io sono, come questo essere vivente con dati organi, facoltà, possibilità, ecc., in grandissima misura io mi trovo semplicemente a constatarlo, ad «esserlo»: ed «essere» è una cosa; comprendere, volere, poter volere altrimenti, è un'altra cosa. Ma vi è anche il caso in cui si conosce la lingua di quella tale iscrizione: allora io non guardo soltanto, ma *leggo* e *comprendo*: i segni mi divengono un puro appoggio, una semplice traccia per un atto del mio spirito. Essi, nella loro materialità, è come se non esistessero piú: l'iscrizione può andar distrutta – ma io potrei riprodurla, partendo dal mio spirito e *finendo* in quei segni, invece di partire e finire in questi ultimi, come ne era il caso quando essi non mi valevano che come segni incomprensibili. Estendendo l'analogia (216) all'essere corporeo si chiarisce dunque come il corporeo possa trasformarsi in ciò che non è corporeo, pur non cessando di esser tale: ché, materialmente, non v'è di certo mutamento nei segni nel caso in cui essi vengano trovati o vengano scritti automaticamente, e nel caso opposto in cui essi sono posti creativamente come libera espressione di un significato spirituale. Del pari, un «corpo spirituale» sarebbe del tutto indiscernibile – esteriormente – da un corpo qualsiasi quando si prescinda, beninteso, dalle varie possibilità sovranormali che il primo può manifestare e, in secondo luogo, quando non si ponga mente al fatto che «corpo» ormai non ha piú il significato limitato ad una espressione nella sola condizione umana di esistenza.

(214) *Dictionnaire*, 427.

(215) *Libro di Artefio*, 164 – e si aggiunge: «Ciò sarebbe impossibile se prima non si separasse». Petrus Bonus (in J.J. Manget, *Bibliotheca Chemica Curiosa*, cit., II, 29 sgg.) parla di una sottigliezza quasi incredibile (*subtilitas fere incredibilis*) e di una natura «tanto spirituale quanto corporea».

(216) Nel nostro libro *Lo Yoga della Potenza* l'abbiamo usata per chiarire la dottrina tantrica circa il mondo come «parola» e circa i «nomi di potenza», o *mantra*. L'abbiamo anche ripresa nella nostra *La Dottrina del Risveglio* per chiarire vedute analoghe.

18. *Opera al Rosso. Ritorno alla Terra*

Ci siamo soffermati su queste considerazioni, perché esse in una certa misura valgono sia per l'Opera al Bianco, sia per l'Opera al Rosso. In effetti, la distinzione fra queste due fasi (cui corrispondono i termini di «piccola» e «grande Medicina ») può dirsi *intensiva:* si tratta di due momenti successivi dello stesso processo di «fissazione». Se la prima è contrassegnata dalla Luna, abbiamo però visto che anche il maschio Sole vi agisce. Per arrivare al Rosso, occorre solo accrescere il Fuoco stesso, che ora non si congiungerà piú al Corpo attraverso l'Acqua, ma direttamente, giungendo, in virtú della sua natura, ad una profondità cui l'opera precedente non era giunta: a quella, dove dorme il «calcaree », il «titano onnipotente» (217).

Arrestandosi all'Opera al Bianco, si è congiunti con la Vita, ma in questa v'è una certa forma, data immediatamente, una specie di legge interna di cui si segue e si esegue l'atto, senza però esserne propriamente l'origine: come chi possedesse nella mente una idea o un significato, sapesse presentarselo ed esprimerlo con una libera attività senza però potersi sentire in stato creativo rispetto ad esso.

Parlando della quadripartizione dell'essere umano (Parte Prima, § 13) abbiamo visto che piú nel profondo che non nelle stesse energie vitali v'è l'ordine del corpo come propriamente tale, nella sua *mineralità*, nella sua essenzialità tellurica, determinata, univoca, sulla quale dominano le leggi del mondo fisico (elemento Terra) e non piú quelle bio-organiche o psichiche. Tale aspetto del corpo fa da base prima alla forma, all'individuazione; vi si celano dunque le potenze originarie di forma, di individuazione. Ora quando per l'accresciuto Fuoco la stessa Acqua detersa, chiara e vivifica viene riassorbita, si può conseguire un contatto con questo ordine, non piú con le energie ☿ , sí con gli atti ♄ individuanti. Si avrà allora un nuovo *solve* e si imporrà un corrispondente *coagula*: e questa sarebbe l'Opera al Rosso. L'Io si trasforma in quegli atti, ed *è* quegli atti – i «Fuochi Saturni», gli dèi dell'«età dell'Oro» – sí da ridurre completamente la propria individuazione in funzione ed in valore di «natura che domina se stessa» e, la corporeità, a cosa che null'altro esprime se non questo stesso dominio sí da convenirle porpora, scettro, corona ed altri simboli regali ed imperiali. Solo qui la «rigenerazione» è totale. D'altra parte in questa opera – nel *coagula* che vi si riferisce – la suprema energia dello spirito è costretta a manifestarsi: idea espressa chiaramente nel detto della *Tabula Smaragdina*,

(217) Cfr. *Trionfo Ermetico*, 296: «Come vi sono tre regni della natura, così pure vi sono tre medicine nell'Arte nostra che sono tre opere differenti nella pratica (corrispondenze: 🜁 ▽ e △), e che tuttavia non sono che tre diversi *gradi*, conducenti il nostro Elixir fino alla sua perfezione ultima».

che il Telesma, «forza forte d'ogni forza», nel suo potere è intero solo quando esso è «convertito in Terra» (218).

È insegnamento concorde e caratteristico di tutta la tradizione *che non ci si debba arrestare al «Bianco»*. «L'elisir al bianco non è l'ultima perfezione, perché gli manca ancora l'elemento Fuoco» (219) come resurrezione del Fuoco primordiale che ha sede nella telluricità del Corpo. «Nel Saturno filosofale risiede l'autentica resurrezione e la vera vita inscindibile, viene detto da altri (220). «La Terra che si trova in fondo al vaso [cioè il Corpo, come quel che resta separando i principî sottili] è la miniera dell'Oro dei Filosofi, del Fuoco della natura e del Fuoco celeste» (221) – dal che, si può riandare alle varie citazioni già fatte (Parte Prima, § 18)), circa la preziosità di scorie, ceneri, feccie ed altri residui di terrestrità, che in realtà celano il «titano», l'«atto compiuto del tutto», il «Diadema del Re», il vero Oro dei Filosofi e via dicendo. Qui, operando di nuovo la simultaneità del risvegliare e del risvegliarsi (le forze profonde producono una trasfigurazione del principio che le ha destate, del quale esse tuttavia, in ultima analisi, fanno parte), il corpo minerale, per dir così, riporta l'Io alla coscienza del suo atto primordiale ed assoluto di cui esso corpo esprime l'impietramento, il sonno, lo stato di tacitazione e di oscura schiavitù (222). L'Argento, allora, è trasmutato in Oro: non solo come vita e «luce» ☿ , Spirito e Corpo ora fanno una sola cosa, ma anche come puro Io ☉.

I testi greci parlano di un Maschio o Arsenico, preparato mediante Nitro egizio (Nitro ⦶ , ancora una volta, indica la qualificazione spiccatamente virile dell'energia spirituale – e l'Egitto valendo spesso, in quelle dottrine, come simbolo per il corpo, si tratta di tale forza ⦶ quale è prodotta nel corpo) e insegnano a trarre da tale sostanza l'Acqua divina – θεῖα ὕδατα – nella quale gli Spiriti prendono (poi) forma corporea: salendo in alto come Misteri divini o sulfurei – θεῖα μυστήρια –, come Corpi celesti – οὐράνια σώματα –,e riscendendo giù, nella «più oscura profon-

(218) Cfr. *Filum Ariadnae*, 107: «L'Opera comincia dall'elemento Terra, che viene ridotto in Acqua; poi l'Acqua in Aria e l'Aria in Fuoco e il Fuoco in fissazione, cioè in Terra, sì che essa Opera finisce là dove ha cominciato. Questa è la conversione filosofale degli Elementi gli uni negli altri».

(219) *Filum Ariadnae*, 145.

(220) *De Pharmaco Catholico*, IX, 2.

(221) D'Espagnet, *Arcanum Hermeticae Philosophiae Opus*, §§ 122, 123. Una tavola della *Margarita pretiosa* raffigura una bara ove è rinchiuso il Re, da cui esce un Fanciullo (il rigenerato, prima fase) che però l'alchimista deve chiuder di nuovo insieme al Padre o Re: il che sta ad allegorizzare la necessità, per il Rigenerato, di rinchiudersi con le forze ancora dormienti e sepolte dell'individuazione primordiale.

(222) Con simboli, che oramai dovrebbero riuscire abbastanza trasparenti, Zosimo (in M. Berthelot, *Collection des Alchimistes Grecques*, cit., II, 93, 95) dice che il Piombo nero nelle «sfere del Fuoco» si fissa, con la sua «pesantezza» attira un'Anima *nuova*, e che «in ciò consiste il Grande Mistero», chiamato il Grande Farmaco, inducente nel soggetto nuovi colori e nuove qualità.

dità degli inferni, nell'Ade» (tecnicamente, è la «sede inferiore», ♈ di cui al § 13, corrispondenza organica del principio «volontà»), incontrano le masse grezze della «nostra Terra, quella etiopica», equivalente al Piombo e al Saturno dei testi posteriori; sono i «morti» – νεκροί – che vengono rianimati – θνητὰ ἐμψυχοῦνται – e, per alterazione e trasformazione – ἀλλοίωσις καὶ μεταβολή –, *rettificati*, sí che la Terra nera produce Pietre preziose, Corpi divini – θεῖα σώματα (223). Sinteticamente, si parlerà di «un mestruo essenziale che lava la Terra e si esalta in una quintessenza per comporre la folgore sulfurea che, in un istante, penetra i Corpi e distrugge gli escrementi» (224).

Ascoltiamo Eliphas Levi: il potere che si sviluppa dall'Oro è paragonabile ad una *folgore* che, sul principio, è una esalazione terrestre secca unita al vapore umido, ma poi, esaltandosi, assume una natura ignea, agisce sull'umidità che le è inerente, attraendola e sommovendola nella propria natura, finché precipita rapidamente in Terra ove una natura fissa *simile* alla sua (corrispondenza della «proiezione» con l'atto primordiale che ha determinato l'essenzialità della forma fisica) l'attira (225).

Sinesio aveva parimenti detto che con la «discesa» la sostanza aerea comincia a coagularsi ed allora si forma il *Fuoco divorante*, dal quale procede la distruzione dell'umidità radicale delle Acque, l'ultima calcinazione e fissazione (226). Il basilisco filosofale, dice Crollio (227), a guisa di *folgore* in un istante penetra é distrugge i «metalli imperfetti». Noi abbiamo già detto ripetutamente sulla corrispondenza di tale folgore con quella da cui i «Titani» furono abbattuti. V'è solo da aggiungere che l'«imperfezione dei metalli» vuol dire, specificamente, debolezza, insufficienza (l'«incurabile malattia della privazione») rispetto all'atto totale: quello dell'identificarsi col potere originario, richiesto per non essere «fulminati» e per reintegrarsi sovrannaturalmente.

Tale è la perfezione della Grande Opera.

Come vi è stata una «prova dell'Acqua» e del «vuoto», cosí nella nuova esperienza vi sarà una «prova del Fuoco», di non diverso significato se pure di maggior rischio, giacché nella prima la separazione del principio vitale dalla piú densa compagine che lo arrestava non toccava questa stessa compagine la quale sussisteva e continuava a conservare i sigilli dell'indi-

(223) M. Berthelot, *Collection des Alchimistes Grecques*, cit., II, 292-294, 296-298 sgg., 299, ecc. In alcune tradizioni di popoli primitivi, da considerarsi come sopravvivenze degenerescenti e materializzate di tradizioni più antiche, si racconta di «pietre» o «cristalli» magici sostituiti da spiriti agli organi corporei, o posti dentro di essi, durante il sonno dell'iniziazione rigeneratrice. Cfr. Hubert-Mauss, *Mélanges d'histoire de la Religion*, Paris[2], 1929.

(224) J.M. Ragon, *De la Maçonnerie occulte et de l'Initiation hermétique*, cit., 45.

(225) E. Levi, *Dogma e rituale*, cit., 395.

(226) *Libro di Sinesio*, 185.

(227) Crollio, *Basilica Chymica*, Francoforte, 1609, 94.

viduazione. Ora questi stessi sigilli sono disciolti e si passa attraverso il punto assolutamente indifferenziato, attraverso quel punto da cui ha preso origine successivamente ogni atto individuante ma che come tale può anche valere come il punto della «grande dissoluzione» e, a dir vero, non semplicemente rispetto alla condizione umana o ad altro particolare stato condizionato di questo o di altri «mondi», ma in genere. Ogni risveglio esige perciò un atto di dominio (riproduzione di un primordiale atto di dominio) a che i Fuochi destati non agiscano distruttivamente.

Secondo alcuni testi, le due operazioni al Bianco e al Rosso continuano in una certa misura l'una l'altra (228). In ogni caso, solo dopo che la coscienza sia stata «sottilizzata», tanto che l'Io abbia appreso quel suo modo d'essere che non si appoggia piú al corporeo e quell'azione che, parimenti, è percepita direttamente e non per via di sensazioni o emozioni legate al corpo – solo allora è concepibile giungere sin nel profondo della Terra e non trovar in essa un limite, ma il principio per l'onda piú alta, per un autocongiungimento assoluto, per una resurrezione senza residuo (229). Le singole fasi sono sempre: prima la *tintura*, cioè infusione di ☉ o △ in ☿, poi *penetrazione*, che si esegue per via di ☿, il quale introduce nelle forme da esso animate; infine *fissazione*, al pieno manifestarsi delle forze primordiali chiuse in tali forme (230).

19. *I colori alchemici. La moltiplicazione*

Nei testi oltre ai tre colori fondamentali – nero, bianco e rosso – se ne incontrano spesso di altri. Di massima, si giunge a *sette* in tutto ed allora ci si deve riportare alle corrispondenze planetarie su cui già dicemmo (Parte Prima, § 14). Ma a tale riguardo è possibile piú di una interpretazione.

(228) Cfr. per esempio, *Colloquio di Morieno col re Kalid*, 92.

(229) Cfr. *Libro di El Habir*, in M. Berthelot, *La Chimie au moyen-âge*, cit., III, 107: «L'Anima non può tingere il Corpo, a meno che non sia estratto lo Spirito nascosto nell'interno di esso; allora diviene un Corpo senz'Anima [la scoria o feccia], mentre noi possediamo una natura spirituale, le parti grossolane e terrestri della quale sono state eliminate. Quando è divenuta sottile e spirituale, può ricever la tintura, che si introduce nel Corpo e lo tinge». – Geber, *Summa*, 537: «La dissoluzione si fa per mezzo delle Acque sottili, aeree, pontiche, che non hanno feccie. È stata inventata per render più sottili le cose che non sono fusibili né penetrabili – *fusionem nec ingressionem habent* – e che hanno essenze fisse molto utili, le quali senza questa operazione andrebbero perdute». – Arnaldo da Villanova, *Thesaurus Thesaurorum* (in J.J. Manget, *Bibliotheca Chemica Curiosa*, I, 665): *Nisi corpora fiunt incorporea nihil operamini.*

(230) Tali i tre poteri dello *xerion*, o «polvere di proiezione», già secondo gli alchimisti greci: βαφὴ, εἴσκρισις, κατόχιον (M. Berthelot, *Collection des Alchimistes Grecques*, cit., II, 205). L'idea alchemica espressa dal simbolo del «grano di Solfo incombustibile» ha la sua corrispondenza nell'altro simbolo dell'«osso minimo», chiamato *luz*, da cui, secondo Agrippa (*De Occulta Philosophia*, I, 20), come «pianta da seme», ripullulerebbe il corpo alla Resurrezione e che ha parimenti la virtù di «non essere vinto dal fuoco».

Per Flamel, per esempio, l'apparire di siffatti colori esprimerebbe l'operazione dello Spirito che si adatta al Corpo per mezzo dell'Anima (231): allora, essi equivarrebbero ai sette colori dell'arcobaleno apparso dopo il diluvio come segno di alleanza fra «Terra» e «Cielo» dopo che il *nero* Corvo non tornò piú e la *bianca* colomba portò il ramo d'olivo (232). Si tratterebbe dunque di tante fasi della rigenerazione fisica che seguono alla rinascita dall'Acqua. L'apertura delle sette porte o dei sette sigilli, il passar per i sette pianeti, il conoscer i sette dèi o i sette angeli, l'ascender nei sette cieli e le varie altre figurazioni settenarie di cui già indicammo la possibile relazione anche coi sette «centri di vita» del corpo – tutto ciò avrebbe allora corrispondenza con i colori ermetici, che esprimerebbero tante successive «soluzioni» e ricomposizioni dei «nodi» dell'ente tellurico operate dal potere igneo.

Fra l'altro, qui può innestarsi il simbolismo alchemico delle *moltiplicazioni*: esso si applica quando, piú che una trasformazione graduale del tutto, si abbia dapprima la conquista di un principio o stato spirituale, che poi «si moltiplica» trasmutando altre nature nella propria. La fiamma accende la fiamma, cosí il risveglio genera risveglio e la «moltiplicazione» può esser in *quantità*, quando gli elementi nuovi risolti non fanno cambiare la natura della funzione in cui si risolvono (non portano, per esempio, dal Bianco al Rosso, ma infondono a successivi ordini di principî la qualità bianca); ovvero in *qualità*. quando essi sono invece tali che, per dominarli, la funzione che li investe deve essa stessa trasformarsi e passare, per «esaltazione», ad un'altra, superiore funzione (233). Viene detto, in ogni modo, che «se ci si fosse accontentati quando si era giunti al bianco o al rosso perfetto, senza far le moltiplicazioni, ci si sarebbe accontentati di poco, giacché le moltiplicazioni realizzano un tesoro e un potere che crescono all'infinito» (234), frase da mettere in relazione con l'insegnamento, che gli Spiriti, pur essendo la potenza dei corpi, si moltiplicano e raggiungono il massimo d'intensità quando si combinano coi corpi viventi (235). Simboli plastici per le moltiplicazioni, nei testi, sono le allegorie di personaggi (di Re soprattutto) i quali danno la propria «carne» (la propria natu-

(231) N. Flamel, *Le Désir désiré*, 314. Cfr. Arnaldo da Villanova, *Semita Semitae*, 12.

(232) Si rilevi che sono parimenti le colombe a portar ad Enea il ramo d'Oro, a che egli possa discender negli «inferni» e risalirne, mito che già nell'Antichità fu messo in relazione col mistero iniziatico.

(233) Più avanti diremo della «moltiplicazione» in quell'aspetto che riguarda la trasmissione di una qualità o «tintura» non ai principî non ancora trasformati («crudi») di uno stesso essere, bensì ad esseri distinti, tanto da trasmetter loro iniziaticamente una influenza spirituale.

(234) *Filum Ariadnae*, 124.

(235) *Libro della Misericordia*, in M. Berthelot, *La Chimie au moyen-âge*, cit., III, 180. In questo testo viene specificato che quelle energie che, combinate col Corpo, raggiungono il massimo dell'intensità e resistono al Fuoco «*non sono quelle che si posson raggiungere con i sensi ordinari*».

ra) ad altri personaggi – molto spesso sono sei o sette – che rappresentano i principî che debbono subire essi stessi la trasmutazione: ovvero i Sei o i Sette chiedono all'Uno (ad un Re sul trono, nella tavola della *Margarita Pretiosa*) un regno o una corona per ciascuno, cioè per ciascuno la conquistata e rivivificata qualità spiritualmente regale Oro o Sole.

Inoltre Flamel (236), associando alla moltiplicazione il simbolo della *chiave*: aprire e chiudere, riporta al significato già noto: aprire, o solvere, è ciò che avviene in ognuno dei contatti, nei quali si sprigionano energie allo stato libero; chiudere, fissare – ed anche, piú espressivamente, abbattere, uccidere, decapitare – è risuggellare destandosi a natura che domina e contiene natura e arrestando la riviviscenza della forza umida del caos, che tenderebbe a trasportare e sommergere chi ha prodotto il fermento del risveglio (237)

Nella gerarchia dei Sette ogni «chiudere» stabilisce peraltro una qualità, per via della quale si è spontaneamente attratti dal principio successivo. Queste vicende interiori si potrebbero paragonare ad un nucleo che lascia agire su sé le influenze di un campo magnetico in cui entra, si fa attrarre e si converte nel nucleo centrale che determina siffatto campo, disciogliendosene però e dominando una volta che l'identificazione è perfetta, e passando allora in un superiore campo di influenza, nei riguardi del quale si ripetono le stesse fasi: sino a percorrere tutta la gerarchia ed a fissare e risuggellare tutti i poteri – che peraltro nelle loro «dissoluzioni» hanno introdotto a forme universali e non-umane di visione e di forza – nel pieno possesso della corporeità ricomposta. Qui ritorna naturalmente il linguaggio cifrato delle «dosi» – quantità esatte di attività e di passività, di attrazione e di repulsione, di abbandono e di dominio da «mescolare» – e dell'anzidetta «scienza delle bilance», in ordine alla quale si insegna: «Se

(236) N. Flamel, *Figure geroglifiche*, 257, alla VII fig. Altri simboli della «moltiplicazione»: il pellicano che dà ai figli la propria carne; la Fenice (del resto *Foinix* vuol dir Rosso) da cui partono altri uccelli, come in una tavola di Libavio (*Alchymia recognita emendata et aucta*, Francoforte, 1606), ove si accompagna al motto: *Crescite et multiplicamini*.

(237) L'opera, di estinguere ad ogni contatto la reinsorgente forza delle Acque, viene assimilata ermeticamente alla fatica di Eracle che uccide l'Idra – il cui nome già tradisce la relazione con quell'elemento – troncandole le teste sempre rinascenti, che sono il sempre rinnovantesi tronco del desiderio nelle energie primordiali: ché, talvolta, *sette* sono le teste attribuite all'Idra. A tal rinascere – dice Della Riviera (*Il Mondo Magico*, 103) – «s'oppone l'invitto Heroe, e co 'l foco della natura estinguendo l'origine di lei [dell'Acqua] la vince; cioè trasmuta il fluido corpo in Terra, ancor che imperfetta». Una impresa equivalente è l'uccisione di Gerione, che assume tre forme, nelle quali bisogna vincerlo per potergli prender l'«armento»: forme che corrisponderebbero, nell'interpretazione ermetica, ai tre punti critici – separazione, prova dell'Acqua e prova del Fuoco – i quali, peraltro, hanno relazione con le tre sedi (testa, petto, base, vedi Parte Prima, § 21), e si ritrovano nell'esoterismo indú, che parla di tre «nodi», localizzati nei centri basale, cardiaco e frontale (*mūlādhāra, anāhata, ājñā*), ove la forza che tende ad arrestare il compimento iniziatico è particolarmente difficile da vincere (cfr. J. Evola, *Lo Yoga della Potenza*, cit., cap. 10).

potessimo prendere un uomo, scomporlo per *equilibrarne* le nature e rendergli una nuova esistenza, egli non potrebbe morire più»; ed anche: «Una volta ottenuto questo equilibrio, gli esseri divengono esenti da cangiamento, non si alterano, non si modificano mai piú» (238). È la stabilità suprema della Pietra Filosofale, che risponde al comando degli alchimisti arabi: «Rendete immortali i Corpi» (239) e che esprime il modo d'essere dell'*altra* natura: quella dei non-piú-uomini.

Per l'equivalenza di «solversi» e «elevarsi», di «coagulare» e «ridiscendere», la moltiplicazione può anche esser espressa dalla «circolazione» della sostanza che si compie nel vaso ermeticamente chiuso, sotto la forza del Fuoco – per *sette* volte, secondo alcuni autori: ciò che sottilizzandosi in vapore si eleva, si condensa nell'urtare contro la parte superiore del vaso o *athanor*, riprecipita sotto forma di un sublimato che trasmuta una parte della materia rimasta in basso come *caput mortuum* e, quando per il maggior calore essa ascende di nuovo, la trasporta con sé, per poi condensarsi e ridiscendere con una «virtú tingente» ancor piú energica, che agisce su di una ulteriore parte della sostanza e cosí via. Su tale simbolismo specificatamente chimico, si è già detto.

Ricondotto al simbolismo del passaggio per i pianeti, il processo è poi dato complessivamente da Basilio Valentino in questa forma apocalittica: «Allora l'antico mondo non sarà piú mondo; se ne farà uno nuovo al suo posto, ed ogni pianeta consumerà spiritualmente l'altro, tanto che i piú forti essendosi nutriti dei rimanenti [vedi piú oltre: si tratta della riduzione dei pianeti subsolari ad opera di quelli superiori simmetrici], essi saranno i soli a rimanere, e due e tre [il due esprime il principio generico di opposizione, tre è invece il numero dei pianeti di ciascun gruppo: ♄ , ♃ , ♂ e ♀ , ☿ , ☾] verranno vinti da uno solo [è la semplicità finale, corrispondente allo stato oltre i Sette]» (240). Citiamo anche questo passo di Böhme, relativo al momento in cui «il Mercurio pronunciato nel Solfo di Saturno si trasmuta secondo il desiderio della libertà»: «Il cadavere si rialza con un corpo nuovo di un bel colore bianco... La Materia tarda a risolversi e quando è ridivenuta desiderosa [riferimento alla spinta che conduce all'ulteriore contatto] il Sole vi sorge... nel centro di Saturno, con Giove, Venere e le sette forme. Ed è una creazione nuova, solare, bianca e rossa, maestosa, luminosa e ignea» (241).

(238) *Libro delle Bilance*, in M. Berthelot, *La Chimie au moyen-âge*, cit., III, 148.
(239) *Libro di Cratès*, in M. Berthelot, *La Chimie au moyen-âge*, cit., III, 52.
(240) B. Valentino, *Le Dodici Chiavi dell'Alchimia*, 59 (IX).
(241) J. Böhme, *De Signatura Rerum*, XII, 23.

20. *La gerarchia planetaria*

Al principio del paragrafo precedente abbiamo accennato ad una varietà delle interpretazioni in cui ha una parte anche la discordanza nell'ordine dei pianeti quale è dato nei varî testi. Questa discordanza, quando non si tratti di deformazioni, deriva o dal designare con termini e simboli diversi stesse cose, o da una effettiva diversità delle vie seguite. Riferendoci ai sette «centri di vita», bisogna inoltre ricordare che in ciascuno son presenti le forze degli altri, oltre la propria, che è la dominante (242); cosí per via di un dato metodo, o di un temperamento piú affine ad una delle energie secondarie che non a quella dominante, in un dato centro può prodursi il risveglio di un principio che, in via naturale, corrisponderebbe invece ad un altro centro; donde, nei simboli, un pianeta al posto dell'altro. Cosí anche quel *luz*, cui accenneremo, dal quale «ripullulerebbe il Corpo alla resurrezione», secondo la tradizione kabbalistica riferita da Agrippa (e in piena concordanza con l'analogo insegnamento indú) è posto nella regione sacrale, ma pure, in certe figure di Teraphim, si ritrova tra i due occhi ed anche nel cuore. Si tratta dunque di una stessa forza, o stato, portata però a manifestarsi in centri diversi.

Della Riviera dà il seguente ordine: Saturno, Giove, Marte, Terra, Venere, Luna, Sole (243). L'interpretazione è duplice: o si tratta di via secca, cioè di una linea *continua* di purificazione e di trasformazione fino alla forma di Luce (Luna) e poi al Sole; ovvero si tratta di fasi che *succedono* ad una realizzazione del Sole già avvenuta in un primo tempo, nel senso dei gradi della resurrezione che lo stesso Sole opera quando prende ad agire su Saturno, il Corpo: tanto che Saturno genera, come vuole il mito, i varî dèi (corrispondenti ai pianeti) e conduce infine alla perfezione totale dello stesso Sole o Oro in cui, per denudamento «delli loro accidenti, impurità, e heterogeneità», si trasformano i «magici metalli» (244).

Pernety dà il seguente ordine: Piombo (Saturno, nero), Stagno (Giove, grigio), Argento (Luna, bianco), Rame (Venere, rosso-giallo), Ferro (Marte, color ruggine), Porpora e Oro (Sole, rosso) (245). Qui è chiaro che i pianeti e i metalli corrispondono alle fasi di sfittimento dell'ombra (dal nero al grigio e poi all'argenteo) e di progressiva ignificazione (arancione, color ruggine e poi rosso).

Nel Filalete, si ha prima il regime di Mercurio, come la «fatica d'Ercole» di «separare», «denudar l'Oro dai suoi vestimenti dorati»,

(242) Cfr. J. Böhme, *Morgenröte*, X, 40: «I sette non sono separati, come si vede per le stelle del cielo: ma sono tutti gli uni negli altri come un solo spirito».

(243) *Il Mondo Magico*, 207.

(244) *Il Mondo Magico*, 208. Questo passo è assai importante, perché vi si dice che l'aureità è «l'Anima, e la Vita dell'istessa cosa» che, una volta «magicamente disposta, e preparata», si trasforma in essa.

(245) A.J. Pernety, *Fables*, I, 73.

«stroncare il Leone con lotta siffatta, da ridurlo ad estrema debolezza». Segue il regime di Saturno, il color nero, e qui «il Leone è morto». Segue ancora Giove, il dio che detronizzò Saturno e che ora conduce sino ai primi bagliori dell'*albedo*. Il bianco immacolato è il regime della Luna. Subentra Venere – dal bianco al verde – che esprime la prima simbolica vegetazione dalla compagine tellurica, la quale risorge come ☿ , libera dall'impuro *ardore* dell'ormai morto Leone. Il verde poi si fa celeste, si illividisce, si muta in rosso-bruno e poi in porpora pallido, colori contrassegnanti la *iosi* o ignificazione che comincia a prodursi in seno a ☿ . Interviene Marte, natura integralmente virile e ferrea, a produrre l'«essiccamento»: «Qui la materia è chiusa e sigillata nel ventre di suo figlio e si purifica fino a scacciar dal composto le impurità e ad introdurvi un purezza permanente»: è il color arancione (corrispondente, in Pernety, alla ruggine). Infine si ha il regime del Sole, nel quale «dalla Materia tua irradierà una luce a mala pena imaginabile» sino a giungere, dopo tre giorni, al rosso più intenso (246).

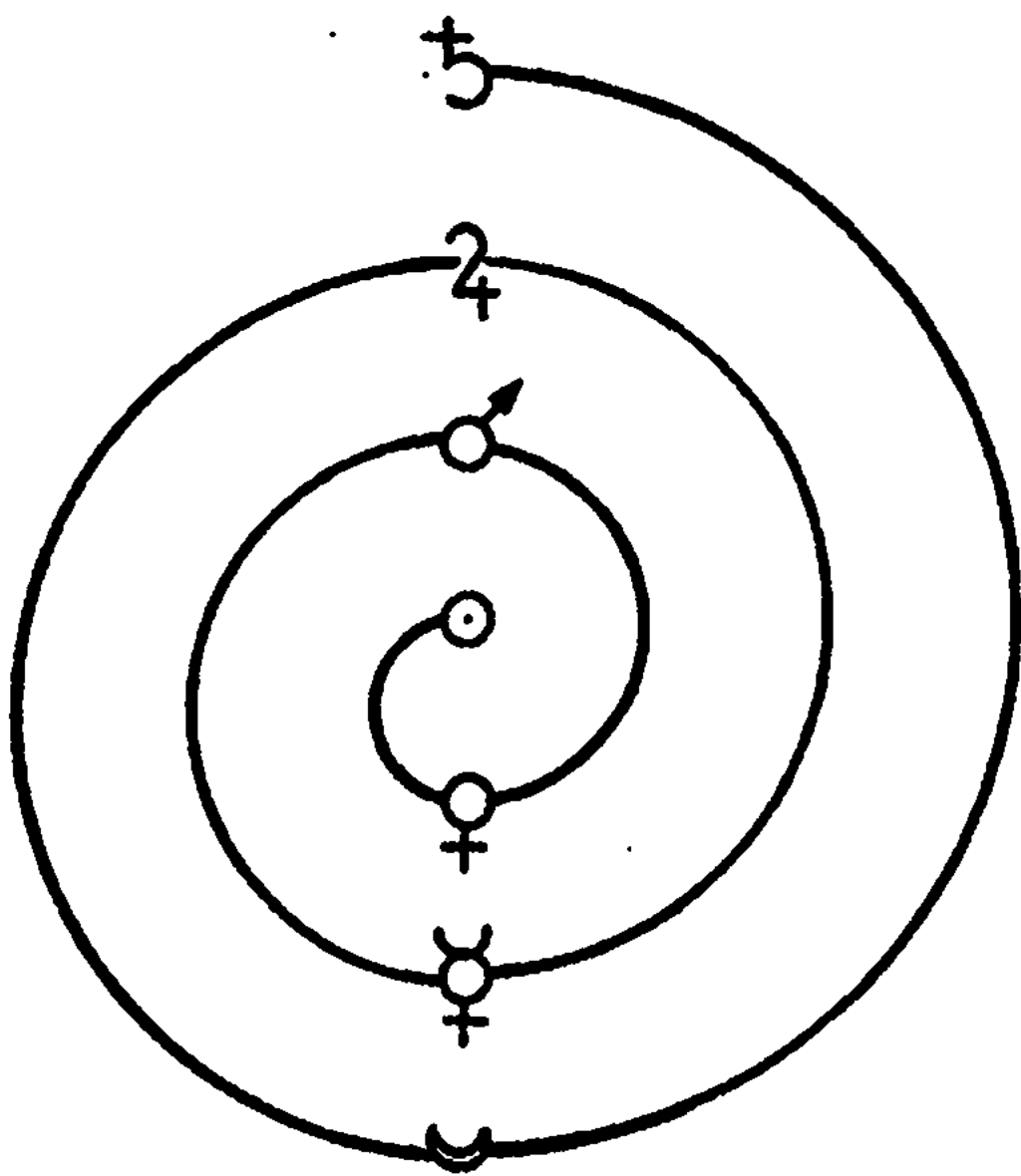
Nell'antica tradizione ellenistica, riportata da Stefanio (247), l'ordine è diverso. Le regioni sideree, associate agli dèi e alle metallità sacre a ciascuno di essi, hanno il seguente ordine: Saturno (Piombo, ♄), Giove (Bronzo, ♃), Marte (Ferro, ♂), Sole (Oro, ☉), Venere (Rame, ♀), Mercurio (☿), Luna (Argento, ☾). Questa disposizione però si può ricondurre ad una simmetria rispetto al Sole che sta al centro, con sopra Saturno, Giove e Marte, triade di divinità maschili, e sotto, in simmetria, Venere, Mercurio e Luna triade di divinità feminili (il Mercurio come «Donna dei Filosofi»): come nel grafico riportato a p. 173. L'itinerario spirituale allora sarebbe, per così dire, a spirale: partendo da un dio maschio superiore, si discenderebbe per ricongiungersi con la divinità feminile sim-

(246) I. Filalete, *Introitus apertus*, dal cap. XXIV al cap. XXX. Un altro simbolo usato per i vari colori simbolici è la coda di pavone. – In Böhme (*De Signatura Rerum*, VII, 74-76) l'ordine è: Saturno, Luna, Giove, Marte, Venere, Mercurio, Sole. Il processo viene descritto così: «Quando si inizia la corporificazione del Fanciullo, Saturno lo afferra e lo immerge nella tenebra... In seguito se ne impadronisce la Luna, che mescola le proprietà celesti con quelle terrestri, e la vita vegetativa [cioè ☿] allora si manifesta. Ma resta un pericoio da superare [vedi Parte Seconda, cap. 9]. Dopo la Luna, Giove costruisce una dimora alla vita nel Mercurio e le imprime il moto della ruota che l'eleva sino alla più alta angoscia, ove Marte fornisce al Mercurio l'Anima ignea. In *Marte* si accende la vita più sublime, divisa in due essenze: un corpo d'amore e uno spirito di fuoco. La vita d'amore [si tratta del potere simpatico d'attrazione e di penetrazione del ☿] scende nell'effervescenza ignea interiore e si manifesta in tutta la sua bellezza; ma Mercurio inghiotte questa Venere. Il Fanciullo diviene allora un corvo nero, e Marte opprime Mercurio fino all'annientamento. Quindi i quattro Elementi se ne sprigionano e il Sole raccoglie il Fanciullo e lo presenta nel suo corpo vergine all'Elemento puro. La Luce ha brillato nella qualità di Marte, in essa è nata la vera vita dell'Elemento Unico, contro la quale nulla possono la Collera e la Morte». – Queste espressioni possono esser variamente interpretate: agevolmente anche alla stregua di episodi della sola Opera al Bianco.

(247) Cfr. M. Berthelot, *Introduction à la Chimie*, cit., p. 84.

metrica e poi si riascenderebbe, giungendo per ultimo al centro, ove sta il Sole. Il moto ascendente e discendente che congiunge le coppie simmetriche corrisponderebbe allora alle successive sublimazioni e precipitazioni che, circolarmente, avvengono nel chiuso *athanor*: discese negli «inferni», nei quali ciascun «Arsenico» trova un'Acqua dalla quale per dissoluzione, ricomposizione e resurrezione, è poi avviato ad essere un metallo piú prossimo all'Oro.

È uno strano «caso» che questa stessa disposizione dei pianeti si ritrovi identica in Gichtel ed appunto con l'itinerario a spirale che parte da Saturno ♄ e finisce in Sole ☉: itinerario, che già (Parte Prima, § 15) avevamo interpretato nell'altro possibile senso di processo involutivo. Inoltre, si sa già che Gichtel fa corrispondere ad ogni pianeta o Dio una determinata regione del corpo ed abbiamo rilevato come queste regioni corrispondano approssimativamente, se riportate a punti della linea della colonna vertebrale, alle sedi assegnate dall'esoterismo indú ai sette «centri di vita».

Lo schema a spirale è tale, inoltre, da permetterci di esprimere in sintesi tutto il processo dell'Arte quando si consideri un doppio percorso: uno centripeto da ♄ a ☉ , ed uno centrifugo, da ☉ a ♄ . Nel primo, la triade superiore starebbe ad esprimere gli elementi coperti d'«ombra» dello stato volgare, i quali trovano negli elementi inferi corrispettivi la loro «dissoluzione» liberatrice. Basandoci sull'insegnamento di cui in Macrobio (*Commentarium in Somnium Scipionis*), Saturno ♄ corrisponde all'*intel-*

ligentia – τὸ θεωρητικὸν – e alla *ratiocinatio* – τὸ λογιστικὸν – le quali allora nel primo arco discendente si dissolvono nella Luna ☾ : riferimento allo sprofondarsi della coscienza logica di veglia in certe energie vitali, comprese nel termine τὸ φυσικόν. Il successivo arco ascendente raggiunge Giove ♃, al quale corrisponde nella coscienza esterna la *vis agendi* – τὸ πρακτικὸν – (può anche dirsi, nel senso ristretto dei moderni, la «volontà»), la quale si dissolve in Mercurio ☿ come nell'energia, di solito infracosciente, di intelletto sottile che corre invisibile fra la trama dei comuni processi psichici – τὸ ἑρμηνευτικὸν. Si risale a Marte ♂, come *ardor animositatis* – τὸ θυμικὸν – il quale trova il suo dissolvente in Venere ♀ – τὸ ἐπιθυμητικὸν; dopo di che l'arco discendente conduce alla rinascita, o reminiscenza, della coscienza *solare* ☉, la quale comincia a rilucere fra le masse oscure della prigione corporea.

Segue il secondo movimento, partendo appunto dal centro ☉ . Il Sole come *virtus*, *ios*, fermento, «stelo», forza virile di «rettificazione», ecc. proiettandosi su Venere la trasforma in Marte: con questa potenza agita e fissa il Mercurio e ne trae Giove; infine scende nella forza radicale delle Acque, intesa come l'estremo lembo della forza vitale ☾ irradiata nella «nostra Terra» e con essa, riascendendo, raggiunge Saturno e lo conosce come Dio della «Età dell'Oro». Cosí – come secondo il precetto gnostico – ciò che sta in alto è stato portato in basso e ciò che sta in basso è stato portato in alto. Saturno, Giove e Marte in questa fase sono «rigenerazioni», metalli nobili e non piú morti, coi quali si costituisce un elisir dalla triplice potenza, capace di guarire dall'«incurabile malattia della privazione», cioè dello stato di materialità bisognosa (vedi Parte Prima, § 20), i tre regni, minerale, vegetale e animale. Qui, il riferimento essenziale è agli enti profondi dell'uomo: ma per la corrispondenza non solo simbolica ed analogica, ma anche magica di tali enti con i regni della natura in senso reale, ciò può anche significare introduzione della coscienza in quelle entità, di cui quei tre regni sono la sensibilizzazione cosmica. «Marte» farebbe dunque conoscere ciò che si manifesta sensibilmente sotto le specie delle energie collettive dell'animalità; «Giove», ciò che si riflette nelle strutture e crescenze determinate nella natura delle forze della vegetalità; «Saturno», infine, i «Numi» che dentro la terra minerale producono il mondo dei metalli, dei sali e dei cristalli (248): costituendo complessivamente la Triade dei grandi Dèi Uranii. Invece i tre altri pianeti o principî, quelli sotto il Sole o cuore, che fanno da dissolventi delle tre forme volgari soprasolari, rappresentano ciò che macrocosmicamente può corrispondere alla subcoscienza umana: sono le forze «infere» ove vive il principio caos. La

(248) A tal proposito, potrebbero esser ricordate le imagini del poeta A. Onofri, (*Terrestrità del Sole*, Vallecchi, Firenze, 1926): «Esseri tutta potenza sopraggiungono sopra di noi. – Sono esseri-cielo che pensano ferro e diamante dentro i macigni sepolti... Sfolgoranti potenze, da voi sgorga la forma perfetta dei cristalli». «Nella testa e negli omeri è la forza – che in angeli potenti pensa terra – come nel petto è sangue e ritmo il Sole».

«dissoluzione» che l'iniziato affronta scendendo in queste *interiora terrae* equivale alla dissoluzione che con la morte naturale riconduce i varî principî dell'essere umano ai ceppi macrocosmici impersonali, da cui promanarono e furono alimentati. La loro, si può dunque chiamar realmente la regione dell'Ade, quella *dove vanno i morti*, e quando se ne apre la porta non per una corrente che dall'alto va verso il basso, ma che dal basso va verso l'alto, verso le facoltà della coscienza superiore di veglia, allora si produce la fenomenologia della medianità, dell'invasamento, di una chiaroveggenza confusa ed istintiva, di un misticismo visionario e nebuloso con i suoi angeli, i suoi dèmoni e le sue varie apparizioni: risultato ibrido, di massima, di esperienze non corporee mescolate con ripercussioni di stati organici e di scorie soggettive, prendenti forma nell'imaginazione incontrollata e dissociata (248 bis). Questo pericolo è maggiore nei metodi di via umida, perché essi cercano di raggiungere lo scopo appunto con l'aprire una via ascendente al potere delle Acque dissolventi liberate. Si ricordi quanto si disse su ciò che deriva dalla eventuale presenza di elementi non ridotti, dovuta o a insufficiente preparazione della materia, o a insufficiente energia delle forze risvegliate, che in via umida dovrebbero neutralizzare completamente – «decapitare» – ogni facoltà della coscienza esterna umana.

Invece, quando la corrente è dall'alto e porta con sé una «quintessenza» – ottenuta con l'ascesi e la purificazione – delle facoltà della sede superiore di veglia resesi indipendenti da ogni influenza infrasensibile e affettiva, allora una tale «quintessenza» agisce come uno di quei reagenti chimici, una sola goccia dei quali basta per far chiare e trasparenti certe torbidissime soluzioni. La luce si spande sul mondo infero e le sue figure tenebrose e incerte si trasmutano nelle forme precise e divine del mondo superiore: le une e le altre essendo in fondo – come si disse per lo stesso settenario – la stessa realtà quale si presenta in due diversi stati o esperienze (249).

Aggiungiamo qualcosa sul senso delle corrispondenze fra metalli, dèi e centri di forza dell'uomo dal punto di vista della pratica. Come le energie di un «dio» si esprimono nei processi che nel grembo della terra formano quelle metallità che gli furono tradizionalmente consacrate; e come d'altra parte esse si manifestano anche sotto le specie di energie di vita che nell'uomo agiscono in determinati organi e centri – cosí fra certe forze chiuse nel corpo e certi metalli esistono relazioni analogiche di tipo «magico» (simpatico) oltreché simbolico, che fanno da base a tre possibilità pratiche distinte:

(248 bis) Cfr. J. Evola, *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo*, cit., (N.d.C.).

(249) A questo proposito, è molto interessante ciò che si legge nel già citato *Bardo Tödol* (Parte Seconda, § 2) circa le esperienze *post mortem* (che nell'iniziazione si producono già in vita in uno stato speciale della coscienza): si insegna che gli dèi tenebrosi ed infernali fanno tutt'uno con quelli luminosi: sono questi stessi dèi quali va a realizzarli una

1) L'introdurre nell'organismo in date dosi e forme certe sostanze metalliche, quando la coscienza è abbastanza «sottilizzata» per poter accompagnare e sorprendere ciò che ne segue dietro le quinte della corporeità piú greve, può servire per introdurre la coscienza stessa nei «centri» corrispondenti, che per via di quelle sostanze vengono anormalmente dinamizzati. Inoltre, quando la fantasia si trovasse in una certa indipendenza dai sensi corporei, è possibile che l'esperienza risultante si drammatizzi sotto forma di visioni di figure e di divinità, spesso utilizzando le imagini che l'operatore per via della sua fede o tradizione reca latenti nel suo subcosciente (250). Come si vede, ciò riporta, in un certo qual modo, e a meno di una piú precisa direzione di efficacia, al metodo con le «bevande sacre» e le «acque corrosive» in genere (vedi Parte Seconda, § 10)

2) Viceversa, una volta giunti ad estrarre le coscienze dormienti in determinati centri o organi del corpo umano, si può, da ciò, essere introdotti nei «misteri» delle forze che agiscono occultamente nelle metallità corrispondenti o, in termini piú mitologici, può esser propiziato il contatto con gli dèi sotto i cui influssi queste ultime si formano. *Noi qui abbiamo uno dei presupposti fondamentali per le operazioni di alchimia in senso stretto, cioè proprio come trasmutazione di metalli reali a mezzo del potere ermetico* (vedi Parte Seconda, § 24).

3) Infine, mediante certi riti conosciuti dalla magia cerimoniale e dalla teurgia, o mediante altri metodi, senza escludere infine casi che presentano l'aspetto di fenomeni spontanei o di «rivelazioni», è possibile che si giunga per primo ad una esperienza, sotto la forma di un dio dal quale poi si è introdotti ai «misteri» sia del corpo, sia di determinati metalli: tanto da far quasi nascere l'illusione di una trasmissione di sapienza da parte di un essere ritenuto reale e esistente in se stesso. Questo, in ogni caso, è il fondamento delle già ricordate, antiche tradizioni, secondo le quali certe divinità avrebbero insegnato agli uomini le scienze e le arti, rimanendo i detentori dei segreti di queste (un'eco di ciò si è conservata nel cristianesimo sotto le specie dei Santi «protettori» di determinate

coscienza che sia stata incapace ad identificarsi con i primi, a riconoscerli come parti del suo stesso essere trascendentale, e che sia dominata da impulsi irrazionali.

(250) Un brahmano o un cristiano avrà dunque visioni conformi alla sua credenza, come vesti diverse per una stessa esperienza. – L'insegnamento circa la corrispondenza di «tutte le membra e parti del corpo umano» con «forme sacre» è esplicito nella Kabbala (cfr. *Zohar*, I, 272 *b*). Nell'esoterismo indù è conosciuta una pratica detta *nyāsa*, con la quale sono ritualmente imposte alle varie parti del corpo le divinità che vi corrispondono (cfr. J. Evola, *Lo Yoga della Potenza*, cit., cap. 8). C. Agrippa, *De Occulta Philosophia*, III, 13: «Se l'uomo capace di ricevere l'influsso divino mantiene mondo e purificato un membro od organo del corpo, questo diviene ricettacolo del membro od organo corrispondente di Dio [cioè dell'Uomo primordiale sepolto nel corpo] che vi si annida come sotto un velo». Nei testi medievali si trovano spesso figure umane, ove i segni astrologici dei metalli o pianeti messi nelle singole parti del corpo stanno ad indicare le corrispondenze. Per spiegare le variazioni di tali corrispondenze, dovremmo entrare nel campo dell'astrologia, cosa che cade fuor dai quadri del presente libro.

forme dell'attività umana). È, questo, uno degli aspetti di quella concezione unitaria e organica dell'universo in virtú della quale nel mondo tradizionale ogni arte o scienza aveva una sua iniziazione, la quale le conferiva qualcosa di sacro.

Per tal via, anticamente la fisiologia era anche una teologia mistica; e la teologia era a sua volta una «fisica», una introduzione alla conoscenza reale interiore della natura, e una «medicina»(251) nel senso applicato contingente cosí come in quello trasposto. E questa convergenza inconcepibile per la mentalità moderna tradiva il punto di vista *sintetico* della *Scienza Sacra*, non raggiungibile che attraverso lo spirito.

21. *Conoscenza del «Rosso». La Triunità.*

Passiamo a qualche indicazione circa lo stadio finale della trasmutazione.

Nel *Corpus Hermeticum* si parla di una «veste di Fuoco» che l'ente intellettuale ⊙ assume liberandosi dal corpo e che non poteva esser mantenuta quaggiú, una sola particola di detto Fuoco bastando per distruggere la Terra: mentre pur si dice che la privazione di tal Fuoco impedisce all'Anima di compiere opere divine (252). L'Arte – lo abbiamo visto – per contro si è volta a render atto l'organismo a sopportare lo stesso elemento igneo, donde la massima alchemica: «*Il Magistero è al suo termine quando la materia è perfettamente congiunta col suo veleno mortifero*». Specificando, può dirsi che la causa vera di ogni corruzione sta sovente nel manifestarsi abnorme di un potere piú alto di quello che i circuiti irrigiditi del corpo possono sostenere. Per questo, anche una volta giunta a compimento, l'organizzazione corporea a poco a poco si consuma, sino al disgregamento, e ciò significa *morte* per chi non si sia già assimilato alla natura stessa della Fiamma e non abbia trasposta in essa la sua forma (253). Il

(251) Nell'antica Grecia, per esempio, la medicina era considerata come scienza sacra e segreta – e noi proprio ora abbiamo detto abbastanza per farne intravvedere il perché. Galeno (*De Usu Part.*, VII, 14) paragona la medicina ai Misteri di Eleusi e di Samotracia. Asclepio, «inventore» della medicina, dà il suo nome ad uno dei testi del *Corpus Hermeticum*, e gli Asclepidi, che ne seguivano la tradizione, formavano una specie di casta sacerdotale. Nella *Vita* con cui si aprono le opere di Ippocrate, si dice che questi non insegnava le sue arti che ad uomini consacrati e sotto il vincolo del silenzio. Il tutto fa dunque sospettare una medicina diversa da quella oggi presentata come scienza. Peraltro, sarebbe interessante mostrare come talvolta la moderna medicina farmacologica si rifaccia fattualmente a corrispondenze fra certe sostanze e certi organi o funzioni, quali erano indicate dall'insegnamento iniziatico.

(252) *Corpus Hermeticum*, X, 17-18.

(253) Per il suo nascer dal Fuoco e per il suo potere di permanervi senza alterazione, si hanno, a questo proposito, i simboli ermetici della Fenice e della Salamandra. Cfr. A.J. Pernety, *Dictionnaire*, 434 e 446, ove per il termine «residenza» si dà questa spiegazione: «Magistero al Rosso, che col Mercurio compone un tutto capace di restare eternamente nel

Corpus Hermeticum insegna che per ogni corpo permanenza implica trasformazione, ma, a differenza dei corpi mortali, in quelli «immortali» la trasformazione non è accompagnata da dissoluzione (254): ciò, appunto perché l'Anima si è congiunta allo stesso «dissolvente» e con esso ha formato e fondato la natura della nuova individuazione (255) sí da poterla manifestare o conservare in qualsiasi condizione di esistenza, come secondo la realizzazione per cui è detto che l'adepto dello Yoga non soffre distruzione nemmeno nel dissolvimento finale – *mahâ-pralaya* – considerato dalla dottrina tradizionale dei cicli.

Se il τέλος, il termine finale di uno sviluppo, indica il senso che lo compenetra nel suo insieme, nulla meglio della natura e della dignità dell'Opera al Rosso può farci penetrare nello spirito dell'azione ermetica.

Anzitutto, circa il problema dell'immortalità. L'Opera ermetica sviluppata fino al Rosso ha relazione con la concezione suprema, «supercosmica», dell'immortalità. Non è facile intendere questa concezione in una civiltà che l'ha da tempo perduta, perché in essa Dio, concepito teisticamente come l'«essere», e l'identificarsi con Lui valgono come limiti oltre i quali è assurdo concepire o volere dell'altro. Ora, nell'insegnamento iniziatico lo stato supremo è di là da essere e da non-essere; secondo il mito cosmico dei cicli in questo indifferenziato, identico all'assoluta trascendenza, lo stesso Dio teistico e tutti i cieli sono riassorbiti nel punto della «grande dissoluzione» (256). L'estrema perfezione dell'Opera, che si ha quando si è dissolta interamente la Terra e ci si è congiunti al «Veleno»,

Fuoco e di resistere ai suoi più violenti attacchi». Per lo stato di unione col «veleno» cfr. anche N. Flamel, *Le Désir désiré*, 315: «Il Fuoco si genera e si nutre col Fuoco ed è figlio del Fuoco, per questo occorre che ritorni al Fuoco sí che non tema il Fuoco».

(254) *Corpus Hermeticum*, XVI, 9; da cfr. col passo della *Kore Kosmou*, cit., 213: «Fra un corpo immortale e un corpo mortale non vi è che una differenza... L'uno è attivo, l'altro è passivo... l'uno è libero e governa... l'altro è schiavo e subisce l'impulso».

(255) Cfr. L'upanishadico «trionfar della *seconda* morte», perché «la morte non ha più presa su di lui, la morte diviene una parte del suo essere, egli diviene una di queste divinità» (*Brhadhâranyaka*, I, ii, 8). Per la stessa idea, estesa ad ogni forma parziale di negatività, cfr.: *Metafisica del dolore e della malattia*, in *Introduzione alla Magia*, cit., vol. II, p. 182 sgg.; e *Vie de Milarépa*, cit., p. 277: ««Il mondo e la liberazione sono visibili in piena luce. – Le mie mani sono legate dal loro gesto – dal suggello del gran suggello... La mia audacia non conosce alcun ostacolo. – *Le malattie, i cattivi spiriti, i peccati, le miserie – ornano l'asceta che io sono – son in me arterie, seme e fluidi*». – «Suggello» e «audacia» qui non sono senza relazione con le caratteristiche spirituali dell'Opera al Rosso. J. Böhme, *Morgenröte*, X, 50: «Se ogni sorgente conserva ancora il suo succo quando vi separate da questo mondo [cioè: al trasporsi nell'incorporeo dei varî ceppi della forza vitale], allora il Fuoco che si accende nel Giudizio ultimo non vi recherà danno: esso non farà presa sugli spiriti che servono da organi al vostro succo, e dopo questa spaventevole tormenta sarete nella vostra resurrezione un trionfatore e un angelo».

(256) Cfr. R. Guénon, *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, cit.; J. Evola, *La Dottrina del Risveglio*, cit. L'equivalente approssimato della «grande dissoluzione» nelle antiche tradizioni occidentali è l'«incendio cosmico» – ἐκπύρωσις. Vi torna dunque l'idea del Fuoco, l'elemento che è la morte e la vita nell'Opera al Rosso.

significa aver potuto raggiungere questo limite estremo. Non vi è «riassorbimento» allora, che sia piú possibile. L'iniziato regale, vestito di Rosso, è un Vivente che sussiste ed è anche là – o, nel mito ciclico, anche quando – mondi, uomini e dèi tramontano.

Vi è una certa legittimità nel riconnettere l'Opera al Bianco e l'Opera al Rosso, rispettivamente, all'iniziazione dei Piccoli e dei Grandi Misteri classici. Promessa degli uni come degli altri era l'immortalità: cioè, sia detto ancora una volta, qualcosa di positivo e di molto diverso della vaga concezione «spiritualistica» del semplice sopravvivere. Ma la prima immortalità era tale in termini di «vita» – sia pure di Vita cosmica – quindi, in ultima istanza, una immortalità essa stessa condizionata, legata alla manifestazione. La seconda – quella dei Misteri Maggiori – era una immortalità «supercosmica» nel senso or ora detto, e appunto in questi secondi Misteri ricorreva, di prevalenza, il simbolismo regale.

Un secondo punto. È interessante che nell'ermetismo il Bianco sia sempre subordinato al Rosso e, di conseguenza, la Luce sia subordinata al Fuoco. Questa non è una variante del simbolismo, ma una *signatura* eloquente per l'occhio esperto, perché i rapporti gerarchici fra tali simboli in altre tradizioni sono opposti, e non per caso. Si è che là dove Bianco e Luce hanno il primato si tradisce una spiritualità che pur potendo avere eventualmente anche un carattere iniziatico, sta prevalentemente sotto il segno della contemplazione, della «conoscenza» e della sapienza, e che quindi è piú vicina alla tradizione sacerdotale che non a quella regale (257). Il Rosso e il Fuoco, nel loro primato, sono segni del Mistero regale e della tradizione magica in senso superiore. Un tale primato, nell'ermetismo è esplicito.

Passiamo ora alla sensibilizzazione umana. L'Oriente conobbe già l'ideale di colui per il quale non esiste piú né questa riva, né l'altra, né tutte e due insieme, che, senza piú alcun timore, ha abbandonato il vincolo umano, ha superato il vincolo divino e di ogni vincolo si è redento: *eroe*, la cui via non è conosciuta né dagli dèi, né dagli uomini (258). Ora, dietro al simbolismo ermetico dell'*Androgine* e del «Signore delle due nature» vi è molto che può esser ricondotto a significati del genere. Lo abbiamo già visto: autonoma, superiore al destino, priva di re (perché essa stessa regale) è, al dire di Zosimo, la «razza dei Filosofi ermetici». La doppia natura, secondo il *Corpus Hermeticum*, ben lungi che come una imperfezione, viene considerata come espressione di un potere che va di là sia dal mortale che dall'immortale. Piú nobile, piú grande, piú possente dei suoi cosmici genitori, Cielo e Terra, è detto ricorrentemente nei testi il Fanciullo generato dall'Arte Regia. *Magnipotens* lo si chiama. Recante nelle sue mani le

(257) Cosí anche nel cattolicesimo il capo supremo della gerarchia veste il bianco, il rosso è vestito dai «Principi della Chiesa» a lui subordinati.

(258) Espressioni del *Dhammapāda*, §§ 385, 417, 420.

insegne del regno spirituale e di quello temporale, egli ha espugnato la gloria del mondo ed ha ridotto sé a proprio suddito (259). È coronato in eterno Re, aggiunge il *Chymica Vannus* (260). È il *Vivente*, all'atto di ricevere la «tintura» dal Fuoco, da lui morte, male e tenebre si dipartiscono: la sua luce è viva e splendente (261). Eroe della pace che il mondo attende, conosciuto da chi lo purghi *sette* volte col Fuoco, egli non ha un simile ed è il vincitore d'ogni Oro rosso (262). Su tutti i suoi fratelli, la sua potenza è sovrana (263). Tutte le cose, tutto in tutto – come la stessa «Materia prima» – egli è chiamato (264); infatti, al dire di «Ermete» e di Chimes, lo ξήριον ha il «gran Pan», il Mistero «cercato da eoni e alla fine trovato».

Al centro dei pianeti, con in mano il segno dell'impero universale ♁, queste parole gli sono riferite da un testo: «Rilucente di grande chiarore, ho vinto tutti i miei nemici e da uno sono divenuto molti, da molti uno, disceso da stirpe illustre... Sono uno, e molti sono in me – *unum ego sum, et multi in me*» (265): ove è chiaro il riferimento al «noi» iniziatico (al quale può associarsi il *pluralis majestatis* regale e pontificale), il quale esprime lo stato di una coscienza che non è piú quella di un essere particolare, ma quella che sovrasta la possibilità di molteplici manifestazioni individuali.

In particolare, l'assimilazione allo stato della corporeità corrispondente alle «forme pure» aristoteliche e agli «angeli» della teologia cattolica, è essa stessa esplicita nell'ermetismo, giacché per esso «l'uomo rischiarato non sarà da meno degli spiriti celesti, sarà in tutto e per tutto simile ad essi», in un «corpo impassibile e incorruttibile» (266). «Un'Anima nuova glorificata si unirà al corpo immortale e incorruttibile: cosí sarà fatto un nuovo cielo» (267). E con un simbolismo assai affine a quello delle tradizioni gnostico-mistèriche si parla del «vestimento di porpora tiria», «scintillante e fiammeggiante, incapace di cangiamento e di alterazione (268): sul quale lo stesso cielo e lo zodiaco non hanno piú un potere; il cui splendore radioso ed abbagliante sembra quasi comunicare all'uomo qualcosa di

(259) *De Pharmaco Catholico*, III, 13, 17.

(260) *Chymica Vannus*, 278.

(261) *I sette capitoli d'Ermete*, § III.

(262) B. Valentino, *Aurelia Occulta Philosophorum*, in J.J. Manget, *Bibliotheca Chemica Curiosa*, II, 214.

(263) *Trionfo Ermetico*, 255.

(264) B. Valentino, *Le Dodici Chiavi dell'Alchimia*, 21. Ciò non va naturalmente inteso in senso panteistico, ma nel senso di soluzione della «fissità» e di possesso dell'indeterminata possibilità di manifestazione.

(265) B. Valentino, *Aurelia Occulta Philosophorum*, in J.J. Manget, *Bibliotheca Chemica Curiosa*, III, 215.

(266) B. Valentino, *Le Dodici Chiavi dell'Alchimia*, 46 (alla VII chiave).

(267) I. Filalete, *Experimenta de praeparatione Mercurii*, § VII.

(268) Non si deve dimenticare che l'immutabilità iniziaticamente non si riferisce ad una singola forma manifestata ma alla funzione immutabile, che comprende la possibilità di manifestar varie forme, senza essere in alcun modo alterata da tali apparizioni.

superceleste (269), facendolo – quando lo contempla e lo conosce – stupire, tremare e fremere ad un tempo» (270).

Circa poi l'unione ultima delle nature, o triunità, avendone già dato il senso, non vi torneremo che per trascrivere un testo antico caratteristico, di Comario. In esso prima si parla dell'«ombra» a causa della quale «Corpo, Spirito e Anima sono indeboliti» (da cfr. con la πενία quale stato di «privazione»); dello «spirito tenebroso, fatto di vanità e di mollezza », ostacolo al conseguimento del Bianco, imagine del fantasma creato dal corpo; del carattere di ciò che è divino o sulfureo, consistente nel potere per cui «lo Spirito acquista un Corpo e gli esseri mortali acquistano una Anima [immortale], essendo dominati e dominando nel punto di ricevere lo Spirito [o Mercurio] che esce dalle sostanze [quando esso si libera dalle condizioni di quest'ultime]». Dopo di che, il testo continua: «Quando lo spirito tenebroso e fetido è respinto, tanto che non ne resta piú né l'odore, né il colore oscuro, allora il Corpo si fa luminoso, l'Anima si rallegra e, con lei, lo Spirito. Fugata l'Ombra del Corpo, l'Anima chiama questo Corpo divenuto luminoso e gli dice: "Svègliati dal profondo dell'Ade e lèvati dalle tenebre; svègliati, prorompendo dalle tenebre. Infatti, tu hai assunto lo stato spirituale e divino: la voce della resurrezione ha parlato; il Farmaco di Vita è penetrato in te". Peraltro, lo Spirito [qui, nel testo, segno del cinabro – solfuro rosso di Mercurio] si rallegra a sua volta nel Corpo [segno del Piombo nel testo], cosí come l'Anima [segno dell'Argento] nel [segno dell'Oro] Corpo in cui risiede (271). Esso corre con gioiosa precipitazione ad abbracciarlo – l'abbraccia, e l'Ombra cessa allora di dominarlo perché ha raggiunto la Luce [segno ♈ del Solfo allo stato nascente, cioè prima del suo passare nelle amalgame]. Il Corpo non sopporta [ormai] piú di venire separato dallo Spirito [come accade nella morte] e si rallegra nella dimora [segno dell'Oro] dell'Anima (272) – ché, dopo aver veduto il Corpo nascosto dall'Ombra, ora lo ha pieno di Luce [segno del Solfo allo stato nascente]: e l'Anima gli si è unita, dopo di che esso è divenuto divino rispetto ad essa, ed in essa ha preso dimora. La Luce divina essendo stata assunta; l'Ombra essendo fuggita da lui, tutte e tre sono uniti nella tenerezza [forse in senso di "tenuità", di prima soluzione del denso – nel testo,

(269) Nel *Corpus Hermeticum*, IV, 5, è detto che gli iniziati ermetici «con l'intelletto abbracciano ciò che vi è sulla terra, nel cielo e *di là dal cielo*»; volgendo verso quell'unità e quell'unicità, che sta oltre sia il corporeo che l'incorporeo. I dodici segni dello Zodiaco corrispondono a dodici archetipi dominanti le forze di vita: essersene emancipati, significa dunque esser superiori alla stessa forza che ha agito nell'Opera al Bianco.

(270) N. Flamel, *Figure Geroglifiche*, 259.

(271) È interessante seguire il simbolismo metallurgico dei segni intercalati nel testo. Il cinabro, qui, significa Mercurio unito a Solfo = ☿ nel composto organico. Si noti poi che il Corpo in funzione di Mercurio volgare è messo in relazione col Piombo, ma in funzione di Anima con l'Oro.

(272) Il Corpo, immerso in Luce, si manifesta come Oro e forma propria dell'Anima. Cfr. Parte Prima, § 20.

segno del Mercurio con un μ, dal Berthelot interpretato come amalgama di Mercurio]: Corpo [segno dell'Oro], Anima [Mercurio] (273) e Spirito [Cinabro]. Essi sono divenuti uno: ed in tale [unità] è nascosto il Mistero. Con la loro unione, il Mistero si compie. La dimora è suggellata, e una Statua, piena di luce e di divinità, è stata innalzata. Inquantoché il Fuoco [segno di ♈, Solfo allo stato nascente] li ha uniti e trasmutati, ed essi sono usciti dal suo seno [segno dello *ios* del Rame]» (274). Nel cercar di rendersi del tutto chiaro questo testo, il lettore può mettere alla prova ciò che ha appreso da quanto è stato esposto fin qui.

In genere, le realizzazioni ermetiche hanno un grado vario di permanenza. «Fissare», a tal proposito, può anche avere il senso speciale di appropriarsi stabilmente degli stati raggiunti con le operazioni dell'Arte. Cosí Geber distingue una «medicina» di primo, secondo e terzo grado (275). La prima è quella di azione momentanea, autrice di una trasformazione fuggevole, come è propriamente il caso, ad esempio, per tutto ciò che, quasi con un colpo di mano, si può ottenere con metodi violenti. La seconda produce una trasformazione incompleta, come nel caso in cui gli stati spirituali non giungono a creare trasformazioni corporali corrispondenti. L'ultima è la «medicina» totale, che agisce integralmente con una trasformazione permanente.

22. *La conoscenza profetica*

Ora diremo brevemente sulle possibilità che derivano dall'Opera, in relazione ai varî piani.

In generale, la *separazione*, sciogliendo i vincoli del corpo, può liberare virtualmente le facoltà di azione e di conoscenza dalle condizioni che gravano sul corpo stesso; cioè da spazio, tempo e causalità. L'anima può passare allora a stati e azioni, che sono libere, in varia misura, da tali condizioni, sempreché sia giunta a «fissare» quella realizzazione.

Cosí Della Riviera, identificata la conquista dell'«Albero che sta al centro del paradiso» alla *Magia*, dice che il primo risultato è l'illuminazione e l'esaltazione di tutte le umane facoltà. Non piú serrate dall'impietramento degli organi animali, attuate nell'unità mentale ☉, le energie «senza ostacolo, di qualunque sorta si sia, liberamente posson scorgere le future, quanto le presenti, e passate cose» (276). Su questa conoscenza

(273) Qui si usa il simbolismo secondo il quale il Corpo, al rosso, ha la funzione di maschio e di Oro, per i poteri individuanti o fuochi a cui esso introduce, mentre l'Anima, come ancora distinta da tali poteri, viene assimilata al Mercurio.

(274) Comario, testo in M. Berthelot, *Collection des Alchimistes Grecques*, cit., II, 296-7. Lo *ios* del Rame è il potere profondo che sta alla radice del comune «metallo» rossastro (il Rame) e che dall'Opera viene liberato e fatto il ceppo di tutte le resurrezioni.

(275) Geber, *Summa*, I, iv, proemio, § II.

(276) C. Della Riviera, *Il Mondo Magico*, 4, 5, 116, 118, 149.

profetica ritornano varî autori ermetici, per esempio il Cosmopolita e il Filalete; né essa deve pensarsi disgiunta da una facoltà di *realizzazione*, come lo dice Agrippa: «L'Anima, purificata, sciolta da ogni mutazione, brilla al di fuori con libero movimento... Imita gli angeli nella sua stessa natura, consegue allora ciò che desidera, non nella successione, non nel tempo, ma in un súbito momento» (277).

Questa scienza profetica – in quanto sia scienza, e non fenomeno spontaneo sporadico – procede da una nuova esperienza del tempo e, in genere, dell'accadere, propria alla coscienza ermeticamente rinnovata. Essa non si spiega col *fatalismo* (il futuro è predeterminato, quindi è prevedibile), ma con lo stato di un Io unito a certe potenze determinanti gli avvenimenti del mondo esteriore, allo stesso modo che l'uomo comune è unito alle potenze d'azione del suo corpo materiale. Ciò risulta chiaramente da questo testo di Plotino: «Per un'anima superiore, gli astri non sono soltanto dei prognostici, ma essa ne fa parte ed evolve con l'intero, di cui partecipa... La conoscenza che egli [l'uomo superiore] ha dell'avvenire, quale noi gliela attribuiamo, non rassomiglia affatto a quella degli indovini, ma è come quella degli attori che hanno la certezza di ciò che sarà: e tale è il caso di coloro che sono interamente dominatori. Per essi, nulla è indeterminato, nulla è incerto. La loro decisione persiste tale quale era nel primo momento: il loro giudizio è cosí fermo per le cose a venire quanto è esatta la loro visione delle cose presenti... Egli persiste a volere ciò che deve fare e, persistendo, non farà che ciò che egli vuole, né altra cosa di ciò di cui ha in sé l'idea... Quando uno solo domina, da chi dipenderebbe, dai voleri di chi? Ad un tale agente, l'azione non viene da altra cosa, piú che da altri non gli venga la Sapienza. Non ha bisogno di nessun'altra cosa: né di ragionamenti, né di memoria, poiché queste cose [rispetto allo stato sovrarazionale e assoluto di "risveglio" che gli appartiene] sono inutili» (278).

In tal senso la conoscenza profetica, anziché basarsi sul «fato», si basa sul superamento di esso. È, del resto, insegnamento concorde dell'ermetismo, specie ellenistico, che il potere del fato non va oltre un limite, al quale l'Adepto non si arresta. Ripetutamente è stata citata la dichiarazione di Zosimo, che la razza dei Filosofi è superiore al destino ed «autonoma»: «essa opera senza subire l'azione – ἀπαθῶς, γὰρ ἐργάζεται» (279);

(277) C. Agrippa, *De Occulta Philosophia*, III, 53.

(278) Plotino, *Enneadi*, II, ii, 9; IV, iv, 12. Sono interessanti le ricerche fatte dal Lévi-Bruhl (*La mentalité primitive*, Paris[4], 1925; *L'Ame primitive*, Paris[2], 1927) per mostrare come sotto molti riti per la «conoscenza» del futuro si celi invece una vera e propria operazione magica che tende a *determinare* il futuro: cosí, l'esattezza della presunta profezia e l'efficacia dell'operazione o rito farebbero tutt'uno. Ciò traspare, del resto, anche in alcuni aspetti particolari dell'antica scienza augurale romana.

(279) Testo in M. Berthelot, *Collection des Alchimistes Grecques*, cit., II, 213. Agrippa (*De Occulta Philosophia*, I, 13) parla di una doppia esperienza dell'azione: come *comando* nelle cause prime, come «necessità» nell'ordine di quei «ministri», alle cerchia dei quali, secondo un testo ermetico già citato, l'anima immortalata sfugge.

avendo «separato l'Anima sulfurea dagli elementi», si è reintegrata nel principio dell'azione pura e non condizionata.

Perciò Agrippa parla di una virtú magica «agente senza limiti e senza soccorso esteriore» residente nell'«anima stante e non cadente» (280). La sua relazione con la «separazione» si conferma in questo passo del Braccesco: «La substantia sottile et formale, la qual è sommersa nella quantità et materia, non può esercitare le sue virtú, ma quanto piú è spirituale et formale, et *separata* dalla materia, et quantità, tanto piú estende le sue virtú a fare molti effetti. Et perché la medicina nostra è composta di spiriti sottili, et quasi *separata* da ogni materia elementale; però senza impedimento alcuno si può estendere a tutte le infermità curabili» – ove «infermità» può anche prendersi nel senso piú generale, sinonimo di imperfezione, di limitazione e di privazione dell'essere (281).

Volendo poi dire partitamente dei singoli poteri, bisogna considerare, sulla base dei varî «enti» chiusi dentro la corporeità, le profondità che l'opera di separazione e di ricomposizione, di *solve et coagula*, può raggiungere.

23. *I quattro gradi del potere*

La «materia» che s'incontra per primo è quella con cui l'Io comune ha il rapporto piú immediato: i dinamismi mentali. Questi, una volta separati dalla condizione del corpo (e propriamente del cervello), acquistano una virtú ubiqua e «penetrante»: possono comunicarsi direttamente ad altre menti, varcando la separazione spaziale fra gli individui. Si consegue dunque non solo la facoltà detta comunemente di «lettura del pensiero», ma anche quella di destare in altri esseri determinati pensieri, imagini o schemi di atti (comandi mentali) (282). L'esperienza stessa del proprio pensiero, peraltro, cambia e ci si accorge che la coscienza comune non tanto pensava, quanto accoglieva ripercussioni di energie piú profonde. Tali energie ora sono percepite direttamente, con isolamento del «trasformatore» rappresentato dal cervello. In questo stato si manifestano le facoltà psichiche sovranormali ora accennate.

Cosa analoga va detta, successivamente, per lo strato già piú profondo dell'entità umana che è sede di emozioni, passioni, sentimenti. Influenze non-umane si rivelano dietro le forme soggettive del turbamento dell'anima e dei sensi. Le varie forme dell'affettività umana rimandano ad

(280) C. Agrippa, *De Occulta Philosophia*, III, 44.

(281) Braccesco, *La Espositione*, f. 82a. Cfr. con C. Agrippa, *De Occulta Philosophia*, III, 50.

(282) C. Agrippa, *De Occulta Philosophia*, III, 43: «Egli giungerà ad acquistare così gran potenza, da immergersi ed insinuarsi nello spirito di altri uomini e renderli certi delle sue concezioni, del suo volere e del suo desiderio anche a grandi distanze».

energie primordiali distinte, delle quali i tipi del mondo animale furono spesso considerati la sensibilizzazione. Si realizza allora che ciò che nell'uomo appare sotto la specie di una data passione o emozione, è la stessa cosa di ciò che nella natura esteriore appare come una data specie animale. Si riferiscano a ciò i dodici «animali» dello Zodiaco; e le «nozze con gli animali sacri », di cui in certe tradizioni, vanno intese come il congiungersi con le energie agenti dietro al mondo dell'affettività umana, quali cause invisibili, generali e non-umane delle forme di questa (283).

A tal punto, si consegue virtualmente anche la facoltà di «proiettare» in altri esseri non solo pensieri e imagini, ma emozioni e stati affettivi in genere, oltre quella di «caricare» con determinati stati emotivi oggetti e persino luoghi (284) – in piú, un'autorità soprannaturale sul regno animale del resto ricordata già in molte vite di santi e di asceti.

Tutto ciò, come effetto della separazione, purificazione e denudazione di quel che nell'uomo comune si manifesta nel doppio aspetto di pensiero e sentimento. Passiamo ad una terza «profondità»: al piano delle forze vitali corrispondenti al segno ☿ del «Mercurio lunare» (anima vegetativa). Avendo «separato» (il che avviene al «Bianco» con la conseguente trasmutazione del Piombo in chiaro Argento), si consegue il padroneggiamento di una «forma» o «corpo sottile», che può sciogliersi dal corpo fisico. È allora possibile proiettare un proprio «doppio» che segue la mente rigenerata nel potere, che essa ha, di portarsi istantaneamente in un qualsiasi punto dello spazio: nel quale si produrrà dunque una corrispondente apparizione. Questa «forma» essendo poi sorretta unicamente dalla mente, essa potrà assumere ogni figura che la mente stessa realizzi ed imponga. Da qui non solo la bilocazione, ma anche la possibilità che l'Oriente attribuisce agli yoghi, di apparire simultaneamente in piú forme distinte, oltre le quali (fermandoci a questo stadio) resta però l'unità di un singolo corpo fisico giacente. Se in molte tradizioni popolari o di popoli primitivi circa stregoni che hanno il potere di manifestarsi e di agire in forme animali, pur restando col loro corpo umano giacenti in un dato luogo, vi è riferimento a fenomeni materialmente simili, purtuttavia, nella gran parte di questi casi (sempreché siano reali) non si tratta di un fatto attivo determinato dall'Anima superiore. Il fenomeno sorge piuttosto dall'oscura promiscuità dello stregone con una delle forze occulte dell'animalità, che irrompendo in lui domina il «doppio» cui trasmette la figura del tipo che le corrisponde nel regno animale visibile («uomini-lupo », «uomini-leopardo », ecc.: proiezioni, nelle quali, in uno stato di dissociazione, si drammatizzano i rapporti *totematici* di cui alla nota 283).

A dissociarsi, in ogni modo, è ciò che nelle forze sottili dell'uomo cor-

(283) Quando il rapporto si stabilisce passivamente, in modo da travolgere la personalità, si ha il cosidetto *totemismo*: l'uomo si trova allora ad essere, in un certo qual modo, l'incarnazione sotto specie umana dello «spirito» di una data specie animale.

(284) Qui, ci si può riferire anche agli oggetti e persino ai luoghi (per esempio certi

risponde al regno vegetale. E come l'affettività, in se stessa, apre la via alla conoscenza sovrasensibile degli «animali sacri», così l'«estrazione» di questo gruppo di forze sottili apre la via alla conoscenza sovrasensibile delle essenze vegetali, conoscenza contrassegnata da un corrispondente «potere». I fenomeni di disseccamento, ovvero di crescita anormalmente rapida di erbe o piante, noti in Oriente, sono menzionati anche nei testi ermetico-alchemici (285). Per quanto riguarda poi l'applicazione strettamente umana della «Medicina», la realizzazione della «Pietra bianca» conferisce all'Anima la capacità di agire su disturbi o malattie del corpo a carattere non pure funzionale, ma altresí organico (286). Si può poi avere anche la conoscenza intuitiva di quei rimedi naturali, che, a seconda dei casi, possono agire sul corpo infermo. Questa è la via seguita, per esempio da Paracelso, per il quale una base della vera medicina era appunto l'alchimia.

Infine, quando dissociazione, purificazione e ricostituzione investono la stessa compagine tellurica del corpo – oltre la possibilità di trasporre nell'invisibile tutto ciò che compone l'uomo visibile (invisibilità, morte senza lasciare un cadavere: «esser assunto nei cieli con tutto il corpo », «aver il corpo in proprio potere sin nella regione di Brahmâ» ecc.); oltre a quella di dissolvere magicamente in un dato luogo il corpo per ricomporlo e farlo apparire in un altro, integralmente, e non nel solo «doppio» (avviene allora per il corpo umano ciò che oggi si è dovuto ammettere che – sotto altre condizioni, *medianiche* – accade nei fenomeni metapsichici e «parafisici» di «apporto») (287) – oltre a ciò, è da considerarsi il potere di agire sulle sostanze e sulle leggi della mineralità esterna, sulle forze occulte in atto in essa, che ora l'iniziato conosce dentro il suo stesso organismo reso vivente.

santuari tradizionali) che, per consacrazione e imposizione, divengono, per così dire, degli accumulatori di «influenze spirituali», sia benefiche che malefiche. Cfr. *Magia della Creazione*, in *Introduzione alla Magia*, cit., vol. II, p. 283 sgg.; e A. David-Neel, *Mystiques et magiciens du Tibet*, Paris, 1930, *passim*.

(285) Cfr., per esempio, C. Della Riviera, *Il Mondo Magico*, 178-179.

(286) La vera «medicina», a dire degli alchimisti, «è il corpo stellare», cioè il potere di vita, radice dell'organismo, con cui ora si è congiunti direttamente, sì da aver il potere di concentrarla su di un dato organo e vincere le forze che in esso agissero disturbativamente. Cfr. C. Della Riviera, *Il Mondo Magico*, 169: «Nel modo che la vita de' rami è posta nelle radici dell'arboro, curansi magicamente i corpi infermi, soccorrendo all'humor radicale, allo Spirito di Vita, e in somma alla stessa Natura, non con altro, che con loro medesimi».

(287) C. Agrippa, *De Occulta Philosophia*, III, 43: «I filosofi caldei si diffondono sul potere della mente, la quale... può essere così piena di luce, da effonderne i raggi attraverso i singoli intermediarii [☿ e ☿] sino al corpo crasso, tenebroso, pesante e mortale: circondandolo anch'esso di copiosa luce, lo rende radiante come un astro e, per l'abbondanza dei raggi e per la loro leggerezza, può elevarlo in alto come la stoppa elevata dal fuoco, e talora trasportarlo di colpo con lo spirito in lontane contrade».

24. *La trasmutazione metallica*

Va riferita a quest'ultimo stadio la possibilità della trasmutazione alchemica nel senso ad essa comunemente attribuito, cioè come *trasmutazione di metalli.*

Chi ci ha seguiti fin qui non ha bisgno – speriamo – di particolari argomenti per convincersi che tutta l'Alchimia non poté ridursi ad una chimica allo stato infantile, asistematico e superstizioso, superata dalla chimica moderna. L'alchimia, se considerata come un tutto nella storia occidentale, presenta certamente aspetti diversi. Nella sua essenza essa resta tuttavia una scienza «tradizionale» a carattere cosmologico ed iniziatico. Data la natura *sintetica* di tali scienze, essa poté anche includere un lato chimico. Anzitutto, come base di trasposizioni simboliche. Allo stesso modo che gli elementi dell'arte del costruire, o arte muratoria, potettero esser usati ad esprimere aspetti di un'azione spirituale, rituale e iniziatica (e l'eco di ciò si è mantenuta nella massoneria), del pari la conoscenza «fisica» degli elementi e alcune operazioni con i metalli potettero assolvere una funzione analoga (288). In secondo luogo, alcuni ermetisti furono praticamente anche dei «chimici» e potettero fare alcune scoperte anticipatrici: ad esempio, quella di varî composti del mercurio, del solfuro d'argento, di varî eteri, della potassa caustica, dell'acqua ragia, di varie tinture. Ma queste conoscenze non ebbero che un carattere subordinato e secondario in un sistema le cui premesse, il cui spirito e i cui metodi non avevano nulla in comune col mondo della chimica o di qualsiasi altra scienza moderna. Se dunque, in questo speciale settore, si può aver effettivamente perseguito – ed anche realizzato – lo scopo della produzione dell'oro metallico, non si trattava né di un fenomeno sensazionale, né di una acquisizione scientifica. Si trattava invece della *produzione di un «segno»*. È ciò che il cattolicesimo chiamerebbe propriamente un miracolo, in opposto al semplice fenomeno; ancor meglio, è ciò che il buddhismo chiama «miracolo nobile» (*arîya*), in opposto a quelli «volgari» (*anarîya*), i quali, perfino quando sono fenomeni estranormali, non incorporano alcun significato superiore (289), La produzione dell'oro metallico era cioè *una testimonianza trasfigurante data da un potere*: testimonianza, dell'aver realizzato *in sé* ☉ , l'Oro.

Senonché col diffondersi dell'alchimia in Occidente queste conoscenze subordinate si separarono dal resto e si disanimarono. E il desiderio e la cupidità per l'oro puro e semplice, per l'oro spendibile, fecero il resto. È così che nacque quell'alchimia che può esser considerata come lo stadio

(288) Cfr. *Introduzione alla Magia*, cit., vol. I, p. 297 sgg., ove Pietro Negri ha dato un saggio di una interpretazione che in un testo plumbeo alchemico considera simultaneamente i due possibili aspetti, quello chimico e quello ermetico-simbolico.

(289) Cfr. J. Evola, *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo*, cit., e *La Dottrina del Risveglio*, cit.

infantile della chimica scientifica. Non è per nulla l'alchimia ermetica e tradizionale – rileva giustamente il Guénon (290) – che ha dato origine alla chimica moderna, «ne è invece una deformazione, nel senso piú rigoroso della parola, alla quale dette luogo, forse a partir dal Medioevo, l'incomprensione di certe persone che, incapaci di penetrare il senso vero dei simboli, presero tutto alla lettera, e credendo che in tutto ciò non si trattasse che di operazioni puramente materiali si dettero ad un piú o meno disordinato sperimentare». Anche queste persone, prese ormai dall'ossessione della fabbrica dell'oro, fecero qua e là, per caso, delle scoperte e proprio esse sono gli autentici precursori della chimica moderna. Per cui – rileva ancora il Guénon – non è con una evoluzione o un progresso che dall'ermetismo e dall'alchimia iniziatica si giunse alla chimica, ma proprio all'opposto, con una *degenerescenza*. In questo, come in altri campi, «la scienza moderna si è costruita per mezzo di residui di scienze antiche, con materiali respinti da queste ultime e abbandonati agli ignoranti e ai profani».

Che poi la scienza moderna sia giunta alla conoscenza sperimentale esatta e al padroneggiamento tecnico di una quantità di fenomeni naturali e in meno di un secolo abbia cambiato la faccia della terra in una misura non riscontrabile in nessuna delle civiltà antiche; che, in particolare, essa abbia risolto praticamente il problema della trasformazione dei metalli vili in oro mediante la disgregazione dei nuclei atomici (291) – tutto ciò può essere assai interessante, e può far colpo sul profano, ma non dice nulla a chi abbia un senso di ciò che è conoscenza e potenza vera e delle condizioni per l'una e per l'altra. La scienza moderna conosce delle acquisizioni generali alla portata di tutti. Nel mondo pre-moderno si ebbero solo delle conquiste sporadiche, eccezionali, enigmatiche – come dei lampeggiamenti. Ma le acquisizioni della scienza moderna hanno solo un valore materiale: un aeroplano, la penicillina, la radio e cosí via sino alla bomba atomica e simili, oltre a tale valore materiale non dicono nulla a nessuno. Per tutto ciò che si è potuto realizzare nel mondo antico le cose stanno diversamente perché, ripetiamolo, ogni fenomeno, conquista o realizzazione era segno e simbolo. Esso testimoniava un livello spirituale e una tradizione sacra, diceva di ciò che si rende eventualmente possibile – in una culminazione – a chi aveva seguito una via di superamento della condizione umana e di elevazione fino al supersensibile, e apriva nel contempo spiragli su significati trascendenti. Ed appunto perché considerare questi segni dal punto di vista utilitario avrebbe significato una profanazione e una degradazione,

(290) R. Guénon, *La Crise du Monde moderne*, cit., pp. 106-7.

(291) È noto, tuttavia, che fino ad ora questa conquista non è stata praticamente sfruttabile, perché le spese per produrre l'oro in laboratorio sono superiori al valore dell'oro ottenuto. Vi è così quasi da applicare – ironicamente – la verità intuita da Bernardo Trevisano alla fine di una vita di lotte, di pene e di vani tentativi: «Per far dell'Oro bisogna già averne». Ma il Trevisano intendeva l'Oro ermetico, presupposto per fare, eventualmente, quello fisico.

anche per questo i Maestri ermetici nutrirono una naturale ripugnanza a produrli, proprio gli alchimisti ripeterono il detto evangelico: «Non gittate perle ai porci» e, infine, ad un dato momento, l'alchimia si *ritirò* senz'altro dal mondo occidentale materializzato e scientizzante.

Alcuni misteriosi Adepti ermetici apparvero ancora, qua e là, talvolta a sconvolgere, col miracolo dell'oro fabbricato sotto ai loro occhi, l'edificio intellettuale di ricercatori dalla mentalità già «positiva» (292), talaltra ad illuminare chi stava per esser vinto dal dubbio e dalla disperazione, talaltra ancora per dare tutto un altro corso ad una esistenza umana mediante doni in apparenza irragionevoli e capricciosi. La «fabbrica dell'oro» rimase tuttavia un mistero per coloro che pensavano si legasse ad una data segreta ricetta, all'indicazione di questo o quel procedimento artamente occultato e di speciali sostanze, invece di capire che bisognava rivolgere altrove l'attenzione, altrove l'azione, che bisognava comprendere per primo il mistero della trasmutazione interiore.

Dunque, per quel che riguarda l'argomento specifico di questo paragrafo, può dirsi che l'ermetismo può contemplare *anche* la trasmutazione dei metalli, ma non come una operazione puramente materiale. Fra tanti, Artefio e Morieno dicono nei termini piú chiari che l'«operazione che compie il magistero è un'operazione che non si fa con le mani» e che richiede invece nell'artefice «disposizioni e procedimenti *sottili*» (293); e tutti gli altri ripetono che le sostanze e gli elementi di cui parlano non sono quelli, cui l'uomo comune può riferirsi. Anche quando la chimica cominciò a prendere forma di «scienza» esistettero degli alchimisti i quali continuarono a parlare esattamente come parlaronoi loro predecessori arabi, siriaci e alessandrini. Tale, per esempio, il caso di Pernety, il quale ci indica anzi la differenza fra la chimica ermetica e quella volgare. «La prima» egli dice, prende per materia i Principî ed agisce su di essi seguendo le vie della stessa Natura; invece la chimica volgare prende i "misti" già giunti a compimento ed opera su di essi con estrinseche decomposizioni, le quali distruggono le Nature e danno per risultato dei "mostri"» (294). Con queste parole si vuol dire che, mentre la chimica profana agisce su ciò che è già divenuto in forma corporea, sui «cadaveri» di processi esauriti, senza considerare questi stessi processi nel loro aspetto sovrasensibile e presensibile, la chimica ermetica parte invece dalla conoscenza spirituale dei Principî, cioè dei poteri primordiali di qualificazione elementare, e agisce sui processi formativi

(292) Il noto chimico van Helmont e l'Helvetius, medico del Principe Guglielmo d'Orange, ricevettero la visita di sconosciuti, che eseguirono la fabbrica dell'oro; dopo di che, essi cessarono di nutrire ogni dubbio sulla «scienza sacra delle trasmutazioni». Lo stesso si ripeté col fisico Poisson il quale tuttavia, benché l'operazione fosse stata anche controllata dal Boyle, contrariamente all'«Eppur si muove» galileiano, mantenne le sue idee antialchimistiche. Altri casi sono positivamente attestati.

(293) *Libro di Artefio*, 162; *Colloquio di Morieno col re Kalid*, 92.

(294) A.J. Pernety, *Fables*, I, 16, 21.

che precedono metafisicamente lo stato, nel quale le sostanze appartengono alla natura come questo o quel metallo ed obbediscono a quelle leggi che chimica e fisica considerano per il mondo fenomenico.

A differenza della chimica profana, l'alchimia presuppone dunque una «metafisica», cioè un ordine di conoscenze sovrasensibili, le quali a loro volta presuppongono la trasmutazione iniziatica della coscienza umana. Fra questa trasmutazione (considerata in quanto precede) e la trasmutazione dei metalli in senso non piú simbolico, ma orale, esistono dei rapporti di analogia. Cosí certi principî e insegnamenti, che anzitutto hanno un senso cosmologico e metafisico, sono suscettibili a valere non solo per l'una, ma anche per l'altra trasmutazione – per quella dell'uomo e per quella dei metalli: «ché unica è la fornace, unico il cammino da seguire, unica anche l'Opera».

Per le opere dell'alchimia fisica «occorrono forze differenti, spirituali e corporali» è detto in un testo arabo (295). Queste forze debbono essere convergenti e non divergenti... Le forze spirituali e corporali debbono esser affini... sí che possano aiutarsi reciprocamente». «L'Opera nostra è interna ed esterna» conferma un altro testo (296). Non si tratta, cioè, di procedimenti che si esauriscono in un insieme di determinismi esterni; in essi l'energia psichica e la «dignità» dell'operatore hanno invece una parte, esercitano una influenza efficace sulle forze minerali, mercé un rapporto interiore con queste che cade assolutamente fuori della coscienza normale (297).

Circa la tecnica, di massima non v'è che da trasporre e applicare alcuni principî già da noi conosciuti ed interpretati con riferimento alla palingenesi umana.

Il primo insegnamento è: *Cambia la natura del corpo su cui vuoi agire.* Massime equivalenti: «Estrai la natura nascosta all'interno»; «Rendi manifesto l'occulto e occulto il manifesto»; «Togli l'ombra»; «Denuda»; «Fa col visibile l'invisibile e con l'invisibile il visibile». Citiamo una delle piú antiche redazioni di questo motivo: «Se non rendi incorporee le sostanze corporee e se non rendi corporee le sostanze incorporee nessuno dei [risultati] attesi si produrrà» (298).

(295) *Libro della Misericordia*, in M. Berthelot, *La Chimie au moyen-âge*, cit., III, 171.

(296) *Libro della Clemenza*, in M. Berthelot, *La Chimie au moyen-âge*, cit., III, 135. In questo stesso testo (p. 136) è detto che il «togliere alla cosa la sua forma corporea e materiale» sta alla base di «tutte le operazioni, *interne ed esterne*» – cioè sia di quelle che si esercitano sui principî dell'uomo, sia di quelle che si esercitano sulle sostanze. Cfr. più oltre.

(297) Gli alchimisti greci dichiaravano che ciò che opera come ξήριον – antico nome per la «polvere di proiezione» che muta i metalli vili in argento e oro – è lo *spirito* (in M. Berthelot, *Collection des Alchimistes Grecques*, cit., II, 258). Essi aggiungevano che solo la Pietra (cioè: solo l'organismo umano) nella quale risiede il φαρμακὸν τὸ τὴν δύναμιν ἔχον – il Farmaco dalla *giusta* potenza – può produrre il «Mistero mithriaco», cioè, il Sole e l'Oro, qui in senso reale (II, 114).

(298) Olimpiodoro, testo in M. Berthelot, *Collection des Alchimistes Grecques*, cit.,

È chiaro che questo cambiamento nelle sostanze su cui si deve agire non è farle passare da uno stato fisico ad un altro, sibbene farle invece passare dallo stato fisico ad uno stato non-fisico. Ciò equivale a dire che la vera operazione preliminare riguarda l'operatore piú che non le sostanze stesse – un detto alchemico è: *trasmutatemini in vivos lapides philosophicos* – e consiste nel raggiungere quella data condizione della coscienza in virtú della quale si realizza appunto l'aspetto psichico delle cose fisiche, l'«anima sottile» celata dalla loro esteriorità. Questo è «l'occulto» che si fa «manifesto», mentre il manifesto – cioè l'aspetto sensibile e corporale – si fa occulto: questa è l'apparizione della «natura, che è nascosta all'interno», il «sotto» che si fa «sopra», e via dicendo. Solo dopo aver realizzata questa condizione è possibile agire ermeticamente sulle sostanze. «La vita», dice Basilio Valentino, «non è che uno Spirito: onde tutto ciò che l'insipiente ritiene morto deve vivere [per te] di una vita incomprensibile, visibile tuttavia e spirituale, e deve esser conservato in essa» (299).

Noi cosí possiamo comprendere la relazione del «Trasforma le nature ed avrai ciò che cerchi », con l'ingiunzione di «mescolare» le sostanze col *nostro* Mercurio, o Acqua divina: si tratta di riferire la percezione delle sostanze alla coscienza trasposta nello stato, di cui nell'opera iniziatica abbiamo già visto la corrispondenza con i simboli dell'Acqua e del Mercurio (Opera al Bianco). Nei vapori dell'Acqua divina, insegna Comario, gli spiriti (delle sostanze) salgono come misteri divini – θεῖα μυστήρια – e corpi celesti – οὐράνια σώματα. Tale quella *apparizione delle «radici»*, di cui i *Sette Capitoli d'Ermete* (§ I) ci dicono l'equivalenza alla risoluzione in Mercurio. «L'Acqua muta i Corpi in Spiriti, spogliandoli della loro corporeità grossolana», insegna Artefio (300). «Hai bisogno solo della natura slegata e sottile dei corpi dissolti, che otterrai per mezzo della nostra Acqua». Chiaramente, Zosimo ci dice che la «tintura» in Oro (la trasmutazione metallica) non può avvenire nello «stato solido» (cioè materiale) dei corpi: «essi debbono essere prima sottilizzati e spiritualizzati», tanto da rendere efficaci «le forze spirituali, quelle che non si possono cogliere con i sensi [fisici]» (301). Bisogna «dissolvere» le sostanze e ciò che allora va trasmutato per poter trasmutare fisicamente sono *le nature celesti*» (302).

III, 101. Cfr. lo stesso tema in Zosimo (in M. Berthelot, *Collection des Alchimistes Grecques*, cit., II, 223); N. Flamel, (*Le Désir désiré*, §§ I, VI); Arnaldo da Villanova (in J.J. Manget, *Bibliotheca Chemica Curiosa*, cit., I, 665); Rosimo (*Artis Auriferae*, I, 300); B. Valentino (*Le Dodici Chiavi dell'Alchimia*, 20); ecc.

(299) Basilio Valentino, *Le Dodici Chiavi dell'Alchimia*, 37 (II, § V). Cfr. C. Agrippa, *De Occulta Philosophia*, III, 10: «Bisogna saper *intellettualizzare* esattamente le proprietà sensibili a mezzo di una analogia segreta».

(300) *Libro di Artefio*, 128, 135.

(301) In M. Berthelot, *Collection des Alchimistes Grecques*, cit., II, 258. Cfr. Braccesco, *La Espositione*, f. 80*a*: «Né gli metalli, né anchora le pietre ricevono virtú celesti, quando sono in forma di metalli, overo di pietre, ma quando sono in forma di vapori».

(302) *Libro della Misericordia*, in M. Berthelot, *La Chimie au moyen-âge*, cit., III, 180. Cfr. *Libro di El Habir*, in M. Berthelot, *La Chimie au moyen-âge*, cit., III, 107.

Per quel che concerne, poi, la conversione dell'incorporeo in corporeo oltre che del corporeo in incorporeo, prescritta nella formula – qui, con analogia a quanto è proprio all'esperienza puramente iniziatica, si deve intendere che la coscienza non deve astrarsi nel puro aspetto «spirito» delle materie ma, giunta ad esso, deve mettersi di nuovo in rapporto con la sostanza stessa come corpo, sí che «i due divengano uno». Altrimenti il risultato sarebbe solo un passare ad altre forme di coscienza, senza relazione diretta col piano fisico per ottenere determinati effetti su questo. Bisogna dunque formare delle «sostanze medie» o «androgine», «spirituali e corporali» (percezione della sostanza e percezione della sua «psichicità», l'una in funzione dell'altra) (303): allora la condizione prima per le operazioni di alchimia fisica è realizzata (304).

È anche importante, a tale riguardo, il riferimento ad una «imaginazione vera e non fantastica» e ad una «visione intellettuale», la prima effettuandosi nella «Luce della Natura» (305).

25. *Le Corrispondenze. I Tempi. I Riti*

Per la trasmutazione il presupposto è l'ἓν τό πᾶν, cioè l'idea che alla radice di tutto ciò che ha forma, qualità e individuazione stia un principio indifferenziato, senza forma né individuazione, superiore e ad un tempo anteriore alla stessa opposizione fra Io e non-Io, materialità e spiritualità. E ricondurre o, come anche essi dicono, dissolvere le loro sostanze in tale «Materia prima» è, per gli alchimisti, il fondamento di tutta la loro Arte (306). Perciò per «trasmutare», oltre che passare dalle specie sensibili delle sostanze allo stato dei «corpi spiritualizzati» o «androgini», occorre trascendere la stessa specificazione che inerisce a questi ultimi, raggiungere l'indifferenziato e da là eseguire, con un atto dello spirito, una «proiezione» che rimuova il nodo dei poteri invisibili manifestantesi in una data mineralità tanto da ottenere una «precipitazione» che determini sul piano materiale e sensibile appunto il passaggio di quella mineralità da una specie ad un'altra specie: per esempio da rame, o piombo, ad oro.

(303) *Testi siriaci*, in M. Berthelot, *La Chimie au moyen-âge*, cit., II, 1.

(304) È interpretabile in relazione a ciò, in un suo aspetto, il simbolismo della «distillazione circolare», il cui risultato è che «l'esterno diviene l'interno, e l'interno l'esterno», e tutto «è in un circolo, e non più conosci l'interno e l'esterno, il superiore e l'inferiore» (in *Tractatus Aureus*, Leipzig, 1610, p. 43).

(305) *Rosarium Philosophorum*, p. 214; *Novum Lumen* (in *Museum Hermeticum*, p. 534).

(306) Cfr. Arnaldo da Villanova (*Semita Semitae*, 10): «Avrebbero ragione coloro che sostengono che la trasmutazione non è possibile, quando non fosse possibile ricondurre i metalli alla loro materia prima»; R. Lullo (*Claviculae*, 21): «I metalli non posson essere trasformati, se non son ridotti in materia prima»; Zaccaria (*De la Philosophia naturelle des Métaux*, § III, 501); «Se ignori la vera dissoluzione del *nostro corpo* non cominciare a operare: perché quella restandoti sconosciuta, tutto il resto sarà inutile».

Da qui si vede che l'alchimista fisico, per riuscire, deve sapere passare proprio per gli stadi successivi che contrassegnano la trasmutazione in senso spirituale. Il potere di rimuovere l'individuazione di un dato metallo è rigorosamente misurato da quello di sospendere la stessa individuazione umana sino a realizzare, in un'estasi attiva, quel Mercurio *puro*, che contiene i «semi» di tutte le cose, di là dalla opposizione fra la corporeità di un uomo e quella delle cose naturali, data dallo spazio (307). Specificamente, vi sono tre punti di corrispondenza: il potere di «estrarre le nature», facendo occulto il manifesto, con riferimento alle sostanze fisiche metalliche, si collega al potere di attuare in sé la «mortificazione» e di produrre la «Materia al nero» e poi via via il bianco dal nero; il potere di ricondurre l'anima metallica alla «Materia prima» si collega al potere di mantenersi nel «Gran Mare» e di dominare la Madre, cioè di fissare la «Materia» al bianco; infine, il potere di proiettare dalla «Materia prima» indifferenziata una nuova qualificazione, per ottenere la trasmutazione del metallo, si collega all'Opera al Rosso e al regime del Fuoco, nel quale ci si adegua alle energie primordiali di ogni individuazione.

Ciò, per quanto riguarda il senso e lo schema generale della trasmutazione metallica. Non è il caso di entrare nei dettagli della tecnica, sia perché è assai difficile individuarli nel labirinto dei testi, sia perché occorrerebbe una competenza specifica. Oltre a quanto è stato già detto circa le qualità interne richieste, come preparazione ascetica, dalla palingenesi; circa le due vie; circa le difficoltà, i pericoli e le incertezze – si dovrebbe anche trattare, allora, dell'astrologia e della magia propriamente detta, cosa che cade fuori dai limiti posti al presente lavoro (307 bis).

Infatti, se in una realizzazione superiore tutta la virtú operante procede – secondo il detto di Agrippa – dall'«Anima stante e non cadente» del rigenerato, senza alcun ausilio esteriore; in altri casi si presenta però l'opportunità di un concorso di elementi, che se non creano l'atto, servono tuttavia a propiziarlo e ad avviarne l'efficacia nella direzione voluta. È cosí che in certi testi alchemici, oltre che della purità e dell'integrità fisica e mentale e della dignità spirituale, si parla anche di *riti*, di preghiere o scongiuri, di erbe magiche, di sostanze speciali non piú simboliche, infine del «tempo giusto e del momento felice» dovuto a date posizioni o congiunzioni stellari. Qui entra in giuoco una scienza vera e propria, la quale mira a creare una condizione favorevole col propiziare momenti di *simpatia* e di *sintonia* fra varî ordini di forze, esterne ed interne, individuali e cosmiche fino a

(307) Da qui appare l'errore di coloro che pensano che la fisima alchemica ebbe vita nel presentimento della verità scientifica dell'unità della materia o dell'energia. Questa «verità» resta infatti confinata alla realtà esteriore, cioè ad un mero settore della realtà che la scienza moderna ha metodicamente isolato dal resto.

(307 bis) I temi dell'astrologia, ma soprattutto della magia, sono dettagliatamente esaminati nel citato *Introduzione alla Magia*. Alcuni spunti si trovano anche in *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo*, cit. (N.d.C.).

punti di «unizione», nei quali può vibrarsi senza ostacolo e con efficacia l'atto dello spirito.

Si può anche riandare a quanto già si disse sulle corrispondenze dei «Sette»: certi gruppi di energie sottili dell'organismo umano (che possono venire dinamizzate mediante appositi rituali magici) stanno in correlazione con poteri i quali si manifestano anche nel regno minerale sotto specie di metallità tipiche e, in cielo, nei varî pianeti e nelle influenze invisibili procedenti dal corso di questi ultimi. Per l'aspetto astrologico in particolare, il principio è che quando una realizzazione ordinata ad un certo significato avviene in un momento preciso nel quale la realtà esterna (stellare) si presenta come un simbolo che spontaneamente le corrisponde, allora, per sintonia, si chiude, per cosí dire, un circuito occulto, il quale fa sí che l'efficacia di quella realizzazione sulla stessa realtà naturale risulti moltiplicata. I pianeti, in date fisse, con le loro congiunzioni – soprattutto in relazione a Sole e Luna – vengono a presentarsi appunto come grandi simboli di determinate operazioni ermetiche o alchemiche: e quando queste siano compiute in tali date si ha una maggiore probabilità di riuscita (308). Naturalmente, a ciò non basta il freddo calcolo, ma è essenziale la sensazione vivente della Natura, il Fuoco vivo delle «comunicazioni». Quanto al momento dell' «unizione» – e della trasmutazione – esso sarà sempre una culminazione, un àpice.

Per l'inizio dell'Opera, Razi e Rudieno consigliano il periodo in cui il Sole si trova in Ariete: seguendo in ciò la tradizione degli alchimisti greci. Il Cosmopolita ed il *Trionfo Ermetico* estendono il tempo a tutto il periodo che cade sotto i segni primaverili di Ariete, Toro e Gemelli. Ashmole nel suo *Theatrum Chemicum Britannicum* dà una tabella degli aspetti celesti favorevoli rispettivamente a divisione, separazione, rettificazione e congiunzione degli Elementi: le prime purificazioni avvengono quando il Sole è in Sagittario e la Luna in Ariete, mentre l'Opera si compie alla congiunzione di Sole e Luna sotto il segno del Leone (309). Tutto ciò può – anzi deve – avere simultaneamente valore tanto di simbolo ermetico, quanto strettamente astrologico: per la ragione anzidetta, che il fattore astrologico è efficace solo allorché fra realtà e simbolo, pensiero e cose, si stabilisce una rigorosa reciproca corrispondenza (310). Deve poi esser tenuto presen-

(308) Cfr. *Introduzione alla Magia*, cit., vol. II, p. 105 sgg.

(309) Fra le varie ragioni delle notevoli differenze delle prescrizioni astrologiche, stanno quelle procedenti dal fatto che la data propizia per un certo individuo può non esserla per un altro: il vario «ascendente» di ogni individuo costituisce, di rigore, un fattore importantissimo.

(310) Un altro, generico elemento per la determinazione del «tempo giusto» può esser fornito dal simbolismo delle stagioni: all'inverno, alla primavera, all'estate e all'autunno come già si disse (Parte Prima, § 22), corrispondono rispettivamente l'Opera al Nero, al Bianco, al Rosso e all'Oro (quale fissazione del rosso). Nell'antichità i piccoli Misteri (Opera al Bianco) venivano celebrati in primavera, i grandi Misteri (Opera al Rosso) in autunno.

te il detto di Agrippa, che per invocare gli astri occorre divenire somiglianti ad essi, sí da partecipare interiormente alla loro luce, fugando dall'anima le tenebre che tendono a prendere il sopravvento a causa del corpo (311).

Quanto ai rituali magici, essi, nell'idea degli alchimisti greci, mirano da una parte ad ottenere la cooperazione delle nature, dall'altra a respingere l'influsso dei «dèmoni» (312). Nell'un caso, si tratta di metodi indiretti per attuare quelle corrispondenze fra le manifestazioni macrocosmiche e microcosmiche di una stessa forza, che, peraltro, possono anche esser realizzate direttamente con l'«estrarre» la coscienza chiusa in un dato «centro» dell'uomo invisibile. Poi, quanto ai «dèmoni», essi vanno considerati come drammatizzazioni visionarie degli ostacoli e delle resistenze esistenti negli strati profondi dell'ente umano (313) – sí che lo stesso scongiuro rituale in ultima analisi ha un valore soltanto simbolico e l'efficacia di un metodo indiretto.

Per la *preghiera*, di cui talvolta nei testi, va ricordato il già detto: ossia che essa in questa tradizione vale essenzialmente come un atto mentale necessitante e non come una effusione sentimentale di devozione. È un elemento di tecnica e va eseguita nel giusto momento, con la giusta attitudine, con una ben netta «direzione d'efficacia». Infine, circa l'accenno all'uso delle «erbe magiche», può trattarsi di pozioni che, secondo la funzione già spiegata per le «acque corrosive», facilitino lo stato di esaltazione spirituale occorrente all'alchimista per la sua operazione. Altre sostanze (profumi, ecc) possono essere usate in un ambiente consacrato all'opera (il «laboratorio»); sostanze che abbiano, anche, in determinate circostanze, la funzione di «condensatori» di certe influenze occulte. D'altra parte si è già accennato alla virtú che soluzioni di metalli, introdotte nell'organismo in determinate condizioni fisiche e soprattutto psichiche, possono manifestare: ogni metallo esercita allora un'azione sul «centro» che gli corrisponde nel corpo: dalla metallità dell'Oro, dello Stagno o del Ferro, per esempio, vengono toccate energie vitali che agiscono rispettivamente nella regione del cuore, della fronte e della laringe. Se, al verificarsi di ciò, la coscienza resta concentrata nello stato sottile, per via delle reazioni specifiche che le si palesano, essa può esser introdotta e trasformata nel «mistero» del centro corrispondente alla sostanza metallica fatta entrare nel corpo (314): raggiungendo qualcosa di equivalente a ciò che nell'antichità era l'iniziazione secondo i varî Numi planetari, iniziazione che fra l'altro conferiva virtual-

(311) C. Agrippa, *De Occulta Philosophia*, II, 60.

(312) Cfr. M. Berthelot, *Collection des Alchimistes Grecques*, cit., II, 72, 74, 79, 86, 87, 95.

(313) Così corrispondono a quelle «nubi», «velenosità dell'aria», venti o ecclissi, che nell'opera ermetica si sviluppano allorché l'Acqua va ad abbeverare di nuovo una terra non interamente purificata (vedi Parte Seconda, § 9).

(314) Cfr. R. Steiner, *Initiaten Bewusstsein*, cit., pp. 56-82, 116-126.

mente la possibilità del rapporto con la «natura interna» di dati metalli, e quindi dell'azione su di essi (315).

D'altra parte, possono anche esser considerate speciali condizioni *fisiche* o *chimiche* nelle quali è opportuno mettere le sostanze metalliche, affinché la loro stessa fisicità offra minor resistenza all'operazione trasmutatoria: come, per esempio, quando vengono poste in uno stato di vibratilità e d'instabilità molecolare. L'insegnamento alchemico, che la «proiezione» va effettuata su metalli *riscaldati*, può esser interpretato anche a questa stregua.

Resterebbe da dire circa il tempo occorrente pel compimento dell'Opera. Ma su di esso le opinioni dei Filosofi sono molto discordi, ed è naturale che lo siano. Inoltre, spesso le indicazioni si riducono a simboli: come quando ricorrono. per giorni, mesi o anni, i numeri tre, sette, dodici, ecc. Ruggero Bacone (316) dice che la trasmutazione «è cosa di un giorno, di un'ora, di un momento». Altri parlano invece di lunghi, lunghi anni di lavoro che hanno loro costato la salute e i beni. Inoltre, è da tenere presente che ciò che è riuscito una volta non è detto che, nella gran parte dei casi, si possa riprodurre a volontà, appunto per il fatto della necessità dell'incontro *fatidico* di un insieme assai complesso di fattori e del carattere di *culminazione* della realizzazione stessa. Certo è che tutti i Filosofi sono concordi nello sconsigliare la precipitazione, nel consigliare la pazienza, la perseveranza, la tenacia, non disgiunta però da un «intelletto sottile». Lo Pseudo-Democrito, Zosimo, Pelagio, la *Turba* dichiarano: «Se non riesci, non incolpare il Rame, ma te stesso: vorrà dire che tu non hai bene operato». Inutile, ad ogni modo, sperare in un risultato, prima di esser giunti all'illuminazione. – Su questa, in fondo, deve convergere ogni sforzo del vero alchimista, inquantoché essa soltanto, dicono i testi, permette di penetrare quel «mistero dei sacerdoti egizi» che è incomunicabile, che è stato sempre taciuto e che, una volta compreso, rende l'Opera facile quanto giuoco di bambino e lavoro da donna – παιδίου παίγνιον καὶ γυναικὸς ἔργον.

26. *Il silenzio e la tradizione*

A tal proposito la legge del silenzio è stata sempre mantenuta dai Filosofi. Se negli scritti degli antichi Maestri egizi si trovano esposizioni

(315) Si possono ricordar di nuovo, a tal riguardo, le parole di Agrippa (*De Occulta Philosophia*, III, 36) il quale, con Geber, insegna che «non si può arrivare ad eccellere nell'arte alchemica *senza conoscerne i principî in se stesso*» – da cfr. con questo testo taoista: «I cinque elementi che operano in natura, producendo e distruggendo, operano nella mente, estrinsecandovi la natura stessa. Così il mondo sta [potenzialmente] in nostra mano» (*Ying-fu-ching*, I, 2).

(316) R. Bacone, *Speculum Alchemiae*, § VII.

della dottrina, la pratica – ἔργα – da essi fu tuttavia sempre taciuta (317). Negli stessi scritti, gli ermetisti non si rivolgevano che agli iniziati: «Essi non hanno scritto che per quelli che sono iniziati ai loro misteri, per questo hanno intenzionalmente riempito i loro libri di enigmi e di contradizioni» (318). «Dove ho parlato più chiaramente e piú apertamente della nostra scienza,» dice Geber, «là ho parlato piú oscuramente e l'ho nascosta... Dichiaro che né i Filosofi che mi hanno preceduto, né io stesso abbiamo scritto per altri se non per noi stessi e per i nostri successori» (319). Se è vero che i Saggi «hanno mescolato fra il modo dell'indagine le cause per giungere alla conoscenza perfetta della Scienza », se «hanno indicato una certa via, e prescritte regole con le quali un Saggio può capire ciò che essi hanno scritto occultamente, e giungere allo scopo che essi si propongono anche se dopo essere incorsi in qualche errore » (320) – purtuttavia nel lettore si presuppone sempre l'iniziato o la persona dalla mente addestrata (321). La *trasmissione* in origine ristretta a persone di rango: re, príncipi e sacerdoti (322) – non si fa che per via diretta: la chiave, dice Agrippa «non la si trasmette con gli scritti, ma la si infonde nello spirito per mezzo dello spirito – *sed spiritui per spiritum infunditur*» (323). Chi la riceve, giura di mai rivelare nulla a chi non sia dei loro (324). Dràstico il detto della *Turba Philosophorum*: «Chi ha orecchi, li apra ed ascolti; chi ha una bocca, la tenga chiusa». Il Trevisano soggiunge: «Non potrei parlare piú chiaramente di come t'ho parlato se te lo mostrassi: ma ragion non vuole; e tu stesso, quando lo saprai (ti dico il vero), lo nasconderai ancor piú di me» (325).

Circa tutto ciò, si deve ritenere che il «segreto» non si legava ad un esclusivismo di sètta e ad un non voler dire, ma piuttosto ad un non *poter*

(317) M. Berthelot, *Collection des Alchimistes Grecques*, cit., II, 79.

(318) G. Salmon, Introduzione alla *Bibliothèque des Philosophes chimiques*, cit., pp. IV, V.

(319) Geber, *Summa*, IV, § X (383). Cfr. D'Espagnet *Arcanum Hermeticae Philosophiae Opus*, IX, XV; N. Flamel, *Figure geroglifiche*, § II; *Libro di Artefio*, 144, ecc.

(320) Zaccaria, *De la Philosophie naturelle des Métaux*, 495; *Libro di Sinesio*, 177; cfr. M. Berthelot, *Collection des Alchimistes Grecques*, cit., II, 315: «Avendo scritto per enigmi, essi lasciano a voi, che avete in mano questo libro, di lavorare costantemente e di *creare* il soggetto del mistero».

(321) M. Berthelot, *Collection des Alchimistes Grecques*, cit., III, 62, 63.

(322) M. Berthelot, *Collection des Alchmistes Grecques*, cit. III, 97.

(323) C. Agrippa, *Epistola*, III, 56.

(324) *Libro di Cratès*, in M. Berthelot, *La Chimie au moyen-âge*, cit., III, 57.

(325) B. Trevisano, *De la Philosophie naturelle des Métaux*, 385. Vedi Agrippa (*De Occulta Philosophia*, III, 2) circa l'occultamento della dottrina e il segreto che «deve esser custodito nel cuore»: «È peccato divulgare al pubblico con la scrittura quei segreti che vanno trasmessi solo oralmente, attraverso una schiera esigua di Sapienti... Gli stessi numi detestano le cose esposte al pubblico e profanate ed amano quelle tenute segrete: così ogni esperienza di magia rifugge il pubblico, vuol essere nascosta, *si fortifica col silenzio, si distrugge dichiarandola* e l'effetto completo non si produce... Occorre che l'operatore sia discreto e non riveli ad alcuno né la sua opera, né il luogo, né il tempo, né la mèta perseguita, salvo al suo Maestro o al suo coadiutore, che anche lui dovrà essere fedele, credente, taciturno e degno di tanta scienza o per natura, o per cultura».

dire, oltre al dovere d'impedire che l'inevitabile incomprensione del profano andasse a deformare o a profanare l'insegnamento. Poiché la tecnica alchemica, nella sua verità, consiste in un'Arte resa possibile da forze dall'alto tratte da stati di coscienza superiori e non-umani, è cosa naturale che si dichiarasse che il segreto della Grande Opera non si può trasmettere, ma resta un naturale privilegio degli iniziati, i quali, sulla base delle loro stesse esperienze, possono essi soli comprendere ciò che si cela dietro il gergo e il simbolismo dei testi tecnici. Per i profani, l'unico consiglio era di prepararsi e di pregare, nella speranza che per un fenomeno spontaneo d'illuminazione (326) i loro occhi potessero aprirsi.

Per quanto poi riguarda la possibilità, ammessa dai Filosofi ermetici, della trasmissione diretta del «segreto» da parte di un Maestro, si tratta di uno dei poteri procedenti dalla reintegrazione ermetica, ai quali già accennammo: quello di «proiettare» nello spirito di un altro un dato stato psichico, che qui è uno stato di illuminazione. Ciò corrisponde, del resto, ad uno dei significati dello stesso simbolismo delle «moltiplicazioni»: la trasmutazione che moltiplica la quantità della sostanza preziosa, perché induce in altre sostanze la qualità di questa, può interpretarsi appunto anche alla stregua della «iniziazione per trasmissione» da parte di un Maestro. Trasformare i metalli vili in Argento e Oro equivale, sotto questo riguardo, a trasmettere ad altri lo stato interiore relativo all'Opera al Bianco o al Rosso: cioè iniziare ai piccoli Misteri (quelli della Madre o lunari) o ai grandi Misteri (quelli ammonici o solari).

Il detto, poi, che la «trasmissione del segreto» viene fatta solo a chi è «degno», non va interpretato moralisticamente, ma riferito al fatto che la coscienza di chi deve esser trasformato deve trovarsi in grado di poter afferrare il nuovo stato e di trasformarvisi: senza di che o l'operazione fallirebbe, ovvero potrebbe provocare dissociazioni violente e dannose nell'unità naturale dei varî principî dell'uomo. Astraendo dal caso della cosidetta «dignità naturale», da riferirsi soprattutto a qualità privilegiate conservatesi nelle caste superiori dell'antichità, resta il fatto già segnalato che certe qualità «morali», a parte il loro valore etico, determinano alcune condizioni sottili oggettive, propizie alla «trasformazione»: ciò, per il senso delle «dignità acquisite». In questo stesso ordine di cose va ricordata altresí un'altra interpretazione di cui è suscettibile la prescrizione ermetica, di eseguire la proiezione su «metalli riscaldati»: qui i metalli sono gli iniziandi e si allude ad una intensa vibrazione emotiva, la quale da per sé costituisca una inclinazione alla trascendenza: per cosí dire, un ambiente propizio a che l'atto dell'iniziatore sia ricevuto in un atto dell'iniziando e pienamente realizzato nella trasformazione che esso produce (327).

(326) Quando alcuni testi parlano di «elezione», «grazia», «inspirazione divina» e simili, ciò quasi sempre va inteso come una interpretazione religiosa del carattere brusco e inintenzionale che alcune esperienze possono presentare.

(327) In tale senso, la «moltiplicazione» ermetica equivale alla «generazione univoca» di cui in C. Agrippa, *De Occulta Philosophia*, III, 36: «In questa generazione univoca il

Infine, facciamo cenno a qualcosa, che lascerà molti perplessi: all'«elisir di lunga vita» e alla «polvere di proiezione», non piú come simboli di poteri spirituali, ma come sostanze reali. Qui entra in giuoco la già detta (Parte Seconda, § 23) possibilità sovranormale di attrarre o di liberare dal proprio essere certe forze sottili e di legarle a determinate materie fisiche che se ne caricano oggettivamente a guisa di condensatori spirituali. Questa possibilità è affermata dalle tradizioni magiche (nei popoli selvaggi si trova l'idea delle supersaturazioni di *mana* che possono subire cose o persone) e si ritrova dietro alle stesse religioni positive, come necessario presupposto della efficacia reale da esse affermata, di molti riti, riti di consacrazione e simili. Qui va messo solo in rilievo che le sostanze divenute «elisir di lunga vita» o «polvere di proiezione» non sono piú sostanze soltanto fisiche: pur ad una analisi chimica potendo esse non rivelare nessuna diversa qualità, si tratta di sostanze che hanno ricevuto una «vitalizzazione» occulta in relazione ad una determinata «direzione d'efficacia» per via di un certo rito (si ricordi quello di epiclesi nella Chiesa antica) (327 bis), il quale a sua volta presuppone persona capace di elevarsi a stati trascendenti. L'azione sovranormale di tali sostanze non va considerata come del tutto automatica, *ex opere operato*. Occorre sempre un certo grado di esaltazione e di avviamento in colui per o sul quale esse debbono agire, onde ottenere il risveglio e il trasferimento nel suo essere della forza che, magari, poi sarà soprattutto essa ad operare, oggettivamente (328).

Da qui si possono capire alcuni interessanti accenni circa il fatto che la «polvere di proiezione» intesa come sostanza reale, usata in un modo produce la trasformazione chimica dei metalli in oro; fatta agire sull'uomo può invece valere come uno dei mezzi – mezzi pericolosi, quando il soggetto non sia «preparato secondo il rito», come dice Agrippa, o non vi sia nessuno che l'assista – per produrre in lui la «separazione» (329).

figlio è simile al padre sotto ogni aspetto e, generato secondo la specie, è il medesimo del generante – e questa generazione è la potenza del verbo formato dalla *mens*, verbo ben ricevuto in un soggetto *disposto mediante il rito*, come una semenza da una matrice, per la generazione e il parto. Dico ben disposto e ricevuto ritualmente, perché tutte le cose non partecipano del verbo nella stessa maniera... E questi sono segreti molto reconditi per natura, da non trattare ulteriormente in pubblico». La designazione «Figli di Ermete» riporta a questa stessa idea, con l'avvertenza che qui in «Ermete» non deve considerarsi una data personalità, ma la speciale influenza che definisce la catena e l'organizzazione iniziatica. – Ampie notizie su questi procedimenti quali sono stati praticati nell'esoterismo tibetano si trovano nella importante opera: A. David-Neel, *Initiations Lamaïques*, Paris, 1930.

(327 bis) Nella liturgia della Messa in lingua latina, l'epiclesi è la preghiera con la quale si invoca da Dio la transustanziazione eucaristica per opera dello Spirito Santo (N.d.C.).

(328) Nell'alchimia si fa cenno anche alla possibilità opposta, cioè di desaturare delle sostanze togliendo ad esse i principi vitali: come nell'idea di una alimentazione, basata non tanto sui nutrimenti fisici quanto e soprattutto sulle virtù nutritive supposte dissociabili dalle parti fisiche, e consumabili psichicamente o quasi (cfr. C. Della Riviera, *Il Mondo Magico*, 150).

(329) Cfr. questa idea esposta in forma romanzata, e in connessione con la vita dell'alchimista John Dee, in G. Meyrink, *L'Angelo della Finestra d'Occidente*, Bocca, Milano, 1949.

Generalizzando questa idea si giunge alla concezione ermetica del *Farmaco universale*, atto ad agire in modo analogico sui tre regni della natura, nel senso di superamento della imperfezione, della malattia e della «privazione».

Il rinnovamento e il prolungamento della vita fisica (una «immortalità fisica» è, naturalmente, un non-senso) rientrano fra i possibili segni simbolici di una reintegrazione spirituale. Cosí è insegnamento di varie tradizioni che la vita terrestre si fece piú breve per quanto piú l'uomo si allontanò dallo stato primordiale. E perfino fra certi selvaggi sussiste l'idea, che la morte in genere è sempre un fatto violento, un fatto contro natura.

27. *I Maestri Invisibili*

Previa associazione dei Filosofi ermetici ai Rosacroce, Salmon parla cosí di quest'ultimi: «Ci si dice che essi spiritualizzino i loro corpi, che si trasportino in breve tempo in luoghi assai lontani, che possano rendersi invisibili quando a loro piace e che facciano molte altre cose che sembrano impossibili» (330). L'abate Lenglet du Fresnoy, nella sua *Histoire de la Philosophie Hermétique*, riferisce che secondo loro «le meditazioni dei loro primi fondatori sorpassano di molto tutto ciò che è stato mai conosciuto a partire dalla creazione del mondo: che essi sono destinati a compiere il ristabilimento generale dell'universo. Essi non sono soggetti né alla fame, né alla sete, né alla vecchiaia, né ad altro disturbo della natura. Essi conoscono per rivelazione quelli che sono degni di essere ammessi alla loro società. Possono in ogni tempo vivere come se fossero esistiti dal principio del mondo, o come se dovessero restare sino alla fine dei secoli. Possono forzare e mantenere al loro servizio gli spiriti e i dèmoni piú possenti» (331). E Cagliostro: «Non sono di alcuna epoca né di alcun luogo; al difuori del tempo e dello spazio, il mio essere spirituale vive la sua eterna esistenza; e se immergendomi nel mio pensiero risalgo il corso delle età, se distendo il mio spirito verso un modo di esistenza lontano da quello che voi percepite, divengo colui che desidero. Partecipando coscientemente all'essere assoluto, regolo la mia azione secondo l'ambiente che mi circonda; il mio paese è quello in cui fisso momentaneamente i passi... Io sono colui che è... – libero e padrone della vita. Vi son degli esseri che non hanno piú angeli custodi: io sono uno di essi» (332).

(330) G. Salmon, Introduzione alla *Bibliothèque des Philosophes chimiques*, cit., p. XIX.

(331)) N. Lenglet du Fresnoy, *Histoire de la Philosophie Hermétique*, La Haye, 1742, t. I, pp. 371-2.

(332) Testo di M. Haven (*Cagliostro, le Maître inconnu*, pp. 282-4) riprodotto in *Ignis*, n. 8-9 del 1925 (cfr. ristampa anastatica: Atanòr, Roma, 1980-N.d.C.). Qui, naturalmente, resta del tutto impregiudicato il diritto, o meno, di Cagliostro di attribuirsi una tale dignità, che in sé è però rigorosamente conforme all'idea iniziatica.

L'assimilazione ai Rosacroce, personaggi enigmatici la norma dei quali era di apparire nel mondo come esseri comuni, celando il loro vero essere e la loro effettiva azione, deve qui servire di nuovo come monito a coloro che, sulla base delle possibilità straordinarie attribuite all'arte ermetica, cercassero nelle trascorse epoche, o oggi stesso, qualche manifestazione tangibile e convincente, tale da allontanare il dubbio, che il tutto si riduca a fantasie di menti esaltate.

Quelli che cosí si atteggiano, di conferme e di prove giungerebbero a trovarne quasi nessuna. Essi partono da un concetto teatrale del mago e dell'iniziato: quasi che nell'adepto, prima di ogni altra, dovesse dominare la preoccupazione di «mostrare», di manifestare – in forme che colpiscano, meraviglino o atterriscano – tutto quel che in cielo e terra egli può, sí che ogni sguardo converga su di lui. Invece, se vi è qualcosa di opposto allo stile di un iniziato vero, è appunto un simile comportamento. Per definizione, l'iniziato è un essere occulto e la sua via non è visibile né penetrabile. Egli sfugge, non si lascia misurare. Giunge nel senso opposto da dove son rivolti tutti gli sguardi e può prendere per veicolo della sua azione sovrannaturale ciò che sembra piú naturale. Si può essere il suo amico intimo, il suo compagno o la sua amante; si può pensare di possedere tutto il suo cuore e tutta la sua fiducia. Purtuttavia egli resterà un altro, oltre quello che si conosce. Ci si accorgerà di questo «altro» solamente quando si sarà penetrati nel suo regno. Allora, si avrà forse la sensazione che, quasi, si stava camminando lungo un abisso.

Gli uomini desiderano che si sappia ciò che essi sono; che, quando agiscono, se ne sappia e ci si compiaccia della loro qualità di autori. Con le parole di Agrippa, abbiamo visto quale diversa legge deve seguire invece il mago e l'ermetista. Ogni esibizionismo ed ogni personalismo da questi è giudicato puerile. Egli non esiste. Non parla. Cerchino e credano di afferrare l'aria, coloro che ci si divertono. In lui è sopravvenuto uno stato che distrugge categoricamente ogni passibilità nei confronti dei giudizî umani. Che cosa si pensi di lui, e che cosa si dica di lui, che con lui si sia giusti o ingiusti buoni o cattivi – cessa di interessarlo come che sia. Egli bada soltanto che alcune cose *accadano*: pone esattamente i mezzi e le condizioni, opera, e questo è tutto. All'azione non aderisce come a cosa *sua*. Essa è mera strumentalità. L'«autoaffermarsi» è poi una mania che egli non conosce. E piú egli avanza, piú pel profondo retrocede il suo centro, in un ordine superindividuale e superpersonale come quello delle grandi forze di natura, e coloro su cui eventualmente agisce avranno l'illusione di essere liberi.

La qualità «ermetica» per cui, al dire degli alchimisti, i loro testi sono come se fossero stati scritti per essi soltanto, è dunque in maggior grado da riferirsi alla loro stessa persona od opera. E come, una volta assunta una certa attitudine, si può aver sempre modo di convincersi che i testi ermetici sono privi di ogni significato interno e si riducono ad un gergo incomprensibile al servigio di superstizioni, di chimere e di imbrogli; del pari, presa

un'analoga attitudine, ci si può sempre convincere che nulla di quanto la storia può mostrarci «positivamente» saprebbe provare che persone di sí straordinarie possibilità siano mai esistite. Anzi, nel fatto della misera vita umana di non pochi alchimisti si potrebbe avere un argomento ironico per una dimostrazione del tutto opposta. Un ermetista si guarderebbe dal distogliere chi nutrisse tali convincimenti: anzi, ciò è proprio quel che occorre, per render ancor piú impenetrabile la maschera dietro la quale la tradizione si nasconde.

Circa gli altri, invece, piú che addurre come prova i casi, abbastanza documentati, di trasmutazioni metalliche reali avvenute fino ad un passato non molto lontano (333), di indicare qualche «fenomeno» prodotto contro il precetto ermetico di disprezzare la magia volgare rivolta a questo o quel risultato particolare, di lasciar che le cose vadano esteriormente «secondo natura e autorità» per volgersi invece «a conoscer se stesso e a dominare la triade innominabile» (334); piú che far questo, sarebbe da far considerare quanto «caso», quanto elemento indeducibile, germe tuttavia di rivolgimenti talvolta grandi, vi sia nella vita e nella storia; quanto, parimenti, ve ne sia nell'ordine dei fenomeni naturali, di là dalle leggi che spiegano il *come*, ma non il *perché* del loro accadere. Tutto ciò costituisce uno spazio vuoto, *che tuttavia potrebbe anche non esser vuoto*. Dietro le quinte della coscienza degli uomini e della loro storia, là dove lo sguardo fisico non giunge e il dubbio non osa portarsi, *può esservi qualcuno* (335). Fu detto da Omero che spesso i Numi sotto le apparenze di stranieri e di viaggiatori vanno per il mondo e rovesciano la città degli uomini. Ciò, può non essere mera mitologia. Noi riteniamo che nessun avvenimento storico o sociale di qualche importanza, nessun fenomeno da cui sia seguito un determinato corso delle vicende terrestri, comprese certe «scoperte» e la nascita di nuove idee, abbia avuto una origine casuale e spontanea, invece di corrispondere ad una intenzione, talora ad un vero piano determinato da dietro le quinte e realizzato attraverso vie che oggi si è lontani dall'imaginare.

(333) Trasmutazioni metalliche sono state attribuite a Raimondo Lullo, a Nicola Flamel, al Filalete (che sembra fosse lo pseudonimo di Tomaso di Wagham), a John Dee, che avrebbe operato anche con l'imperatore Rodolfo II d'Asburgo a Praga, al Cosmopolita (Alessandro Sethon), agli sconosciuti che eseguirono l'operazione nella loro visita al van Helmont, all'Helvetius e al Poisson, all'enigmatico Lascaris e al Delisle, al Richthausen, il quale ebbe rapporti con l'imperatore Ferdinando III, egli stesso versatissimo nell'Arte, allo svedese Paykull (su cui dette ragguaglio il chimico Hierse), all'enigmatico Aymar, noto anche come marchese di Betunar, al Borri (che sembra sia stato il personaggio, le cui trasmutazioni dettero origine alla Porta Ermetica di Piazza Vittorio a Roma), al conte Manuel Gaetano. Si può vedere, nel riguardo (benché i riferimenti contenutivi abbisognino di essere saggiati), N. Poce, *Alchimia e Alchimisti*, Roma, 1928.

(334) Testo di Zosimo in M. Berthelot, *Collection des Alchimistes Grecques*, cit., II, 230.

(335) Cfr. *Introduzione alla Magia*, cit., vol. II, p. 315 sgg. (*Posizione e soluzione del contrasto fra scienza positiva e magia*).

Ciò, nel segno della Luce, cosí come pure – a seconda dei casi – in quello opposto.

Ora, a chi, per avventura, fosse giunto ad accogliere idee cosí poco «positive», si potrebbe dire che l'«Uomo trascendente» creato dall'Arte Regia ermetica, piú che applicarsi per la produzione di qualche «fenomeno» tale da far colpo sul profano – quasi come nei teatri di varietà si esibiscono i giuochi di prestigio – e da far da oggetto alle cosidette «ricerche metapsichiche», potrebbe anche darsi che preferisse di concentrare le sue possibilità in quel mondo invisibile: fino al punto di non fare un gran caso se qualche colpo di rimbalzo, scendendo da lassú, giunge ad alterare la piú o meno felice vicenda della sua esistenza terrestre, tanto da determinare talvolta lo spettacolo di una vita, che forse pochi invidierebbero. «Voi non siete qui per combattere con cose, ma con dèi», fu già detto da Böhme (336).

Data l'indole della presente opera, su tutto ciò basteranno questi accenni. Per gli uni, non v'è che da trascrivere il mònito di un Maestro estremo-orientale: «Come il pesce non potrebbe vivere abbandonando gli abissi tenebrosi, che l'uomo volgare non conosca l'arma di questa Sapienza del Signore» (337). Per gli altri invece, per coloro che malgrado tutto volessero saperne di piú, di mezzi da indicare ve ne è uno solo: creare in sé la capacità di una visione alla quale ciò che sta *dietro* alla sua coscienza e al suo pensiero si faccia cosí chiaro e distinto, quanto, per l'occhio e per la mente legata al corpo, chiara e distinta è la visione delle cose esteriori.

Ma ciò significa già impegnarsi nell'avventura e divenire uno degli anelli della catena regale, aurea ed occulta della tradizione dei Figli d'Ermete: per la quale non ci resta, per finire, che da riportare queste parole del secondo manifesto dei Rosacroce: «Se a qualcuno viene il desiderio di vederci solo per curiosità, egli non comunicherà mai con noi. Ma se la sua volontà lo porta realmente e di fatto ad inscriversi nel registro della nostra fratellanza, noi, che giudichiamo dai pensieri, gli faremo vedere la verità delle nostre promesse; tanto, che noi non mettiamo il luogo della nostra residenza, giacché i pensieri, congiunti alla volontà reale del lettore, sono capaci di farci conoscere a lui, e lui a noi» (338).

(336) J. Böhme, *Morgenröte*, XXI, 121.

(337) Lao-tze, *Tao-tê-ching*.

(338)) *Apud* N. Lenglet du Fresnoy, *Histoire de la Philosophie Hermétique*, cit., t. I, p. 377. (Cfr. *Confessio Fraternitatis*, in *Manifesti Rosacroce*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1990, pp. 49 sgg. – N.d.C.).

Appendice
Evola e la genialità ermetica

Stefano Andreani

> «Weston! Weston!» balbettò. «Che cos'è? Non è la Luna, così enorme non può essere la Luna!».
> «No», rispose l'altro, «è la Terra».
>
> C. S. LEWIS

Quando Roberto Calasso venne a trovarmi, stavo preparando *Alchimia: appunti per una semiologia del sacro.*

Parlammo, quasi obbligatoriamente, del testo di Evola.

Calasso, come è noto, organizzava e organizza la casa editrice Adelphi perché Foa s'era distaccato dall'Einaudi. Foa l'aveva chiamato come consulente. Calasso era pieno di Mitteleuropa, ma aveva la fortuna-disgrazia, con un ossimoro, in altri termini, di occuparsi, curioso e forse insicuro, del mondo dell'«occulto». Frequentava Toth, il facitore e fondatore della casa Arché e lì trovava Charbonneau-Lassay, ma anche testi di alchimia, curatissimi e però in tirature bassissime.

Lì il sugello alchemico.

D'Evola e de *La Tradizione ermetica* si parlò appunto a casa mia e mentre fumava *Gauloises* e beveva vistose quantità del mio *whisky* s'espresse con una delle cose più intelligenti che si potessero dire: il testo di Evola è un libro di poesia.

Poesia nell'ètimo corretto del termine dall'*incipit* all'*explicit.*

Ne possedevo una copia nella collana «d'oro», Laterza, ma non mi era stato facile trovarla e l'avevo pagato non modicamente da un intelligente libraio che ne conosceva la rarità. Di fatto non c'era neanche copia alla Biblioteca Casanatense, che a Roma è nota per avere un «vaso» stracolmo di materiale occulto. Sembrava un libro sparito. Lo trovai e lo lessi. Lo lessi, dopo le prime pagine, come avessi letto Tolkien, ma sopra le righe in cui il *sumballein* proponeva costanti legami.

Un *repêchage* terminologico in cui la cultura evoliana cercava nei misteri dei monasteri.

I misteri dei monasteri s'avvicinavano allo scopo recondito, e, per altro totalmente espresso, di catapultare la conoscenza alchemica, attraver-

so se stessa. Un metodo che non teneva conto assolutamente della nascente etno-antropologia, tanto meno del simbolismo della già nata psicoanalisi, ma entrava in *medias res*, in forma concretamente spirituale, se ci si vuole perdonare l'incastro lessicale. Fu senz'altro il primo ad usare questo metodo, ripreso, citando a caso, da Eliade nel suo *Trattato di storia delle religioni*.

Si trattava, in altri termini, di tarare la spiritualità dell'Alchimia attraverso le conoscenze che d'essa s'avevano. *Aufklarung* alla rovescia non più l'equazione descrizione-conoscenza, ma una descrizione rivelata nel suo interiore. E per rivelata s'intende in senso totalmente etimologico. Una rivoluzione interpretativa. La ricerca d'Evola era completamente spirituale e, pur basandosi sulla vastissima bibliografia che egli cita e regala ai non dotti, e su quella soltanto potendosi basare, non ne faceva catalogo; non opera di tassonomia, ma di rigenerazione.

In questo non soltanto la priorità intuitivo-deduttiva di Evola, poi sempre ripresa da altri, a lui posteriori per scrittura, ma il dono di considerare di pura marca spirituale, indicativo, il *topos* sovrasensoriale dell'Alchimia.

La coloritura scientifica o parascientifica, nel senso illuministico del termine che fino ad allora era stata soltanto una sofisticheria (Adorno e Horkheimer, seppure in ritardo, se ne accorsero) sembrava quasi un *prêt-à-porter*, applicabile quindi anche all'alchimia. A prezzo modicissimo, si congetturava, veniva promesso il possesso dell'Universo, naturalmente quando ci si accontentasse di un simulacro della Realtà.

Tale simulacro fascinoso, tutto «cattivo gusto» dell'alchimia o di qualsiasi potenzialità esoterica s'è sviluppato attualmente per infime ragioni e non per la volontà di nascondere il «proprio oro».

L'orizzonte del sacro che riceve il suo ultimo colpo mortale in epoca illuminista, rivive certi rinverdimenti di puro e banale irrazionalismo, proprio grazie ai cosiddetti cultori di scienze occulte. Non si tratta, naturalmente, di Wirth, d'Eliade, di Burckhardt, di Jung, di Canseliet, studiosi acclarati e, per qualche verso, sulla stessa lunghezza d'onda d'Evola, ma dei tantissimi manipolatori che si rivelano attraverso piccoli indizi narcisistici, camuffati da improbabili velleità, e che poco dovrebbero interessare, se tale processo non fosse diventato ai nostri giorni un vero e proprio «effetto valanga». Così il lettore troppo spesso disattento, non potrà non essere bersagliato da un ritorno massiccio di didascalie esoteriche. E ciò è gravissimo non soltanto per chi si preoccupi della funzione mitopoietica dell'uomo, ma per chi in qualche modo s'interessi ancora della capacità di «ragionare» per simboli, che è senz'altro il pregio più saliente del pensiero. Altrimenti l'esoterismo si presta a diventare la bazzecola alterata di ogni disadattato cronico, di ogni stereotipa figura in cerca di un pigmento o di un comburente per la propria pigrizia intellettuale.

Il successo dell'orripilante *kitsch* satanico, la vendita a pacchetto da supermercato dell'*I-Ching*, la consumata truffa di un magismo da baraccone, sono i sintomi evidenti di tutto questo. Ché, di fatto, elemento il più ridicolo, se non tragico, è che tale propensione o «mentalità» magica è una

mentalità tutta positivistica con le sue belle regolette di causa ed effetto, con un odio tutto sottinteso per il «sacro» inteso come elemento non certo condizionabile dai *grimoires* dei «geometri» dello Spirito. Così, buffamente l'avvento del più stupido irrazionalismo si maschera delle stesse regole scientifiche che vuole combattere, quasi, appunto, si trattasse del segreto di regole e non del «segreto della trasformazione», che consiste nel saper trovare un nuovo orizzonte d'attesa alla propria storia. Ed Evola ben indica tale orizzonte d'attesa. In questo senso, niente più lontano dalla decrittazione di un testo alchemico che l'attuale sbrigliamento di «religiosità» a fumetti.

Al contrario il libro di Evola era di fatto teso ad una «conoscenza» diretta, ma appunto con intellettuale ricerca poetica. Si stagliavano le figure degli alchimisti, le operazioni, si organizzava la «ragione di» e s'inducevano i perché. Le note erano ricche e informate, prevedevano e organizzavano una spinta che rompesse il diaframma dell'ignoranza. Lo stile era pacato, mai illusorio. La volontà d'Evola, paragonabile forse a quella di Hitchcock nel suo testo *Remarks upon Alchemy & the Alchemists: Indicating a Method of Discovering the True Nature of Hermetic Philosophy* del 1857, in Italia introvabile, ma ristampato negli Stati Uniti, non era il crittogramma, ma la spiegazione. Non voleva gestire o conservare segreti, come avrebbero fatto poi con stile faticoso Canseliet o Fulcanelli. Per Evola la maschera simbolica era tutt'uno col materiale umano, con il Sé. La scrittura si dipanava limpida e lucida, per la prima volta in Italia, scrivendo d'Alchimia.

Il *ludus puerorum* divenne realmente tale. E accidentalmente il lettore poteva soffermarsi sul testo memore di *Ur*, ma scandagliando, con occhiali appena velati, «altrovi assoluti».

Evola conduceva per mano il lettore organizzando la considerazione alchemica come nel famoso *incipit* de *L'uomo senza qualità* di Robert Musil: «Sull'Atlantico un minimo barometrico avanzava in direzione orientale incontro a un massimo incombente sulla Russia, e non mostrava per il momento alcuna tendenza a schivarlo spostandosi verso nord. Le isoterme e le isotere si comportavano a dovere. La temperatura dell'aria era in rapporto normale con la temperatura media annua, con la temperatura del mese più caldo come con quella del mese più freddo, e con l'oscillazione mensile aperiodica. Il sorgere e il tramontare del sole e della luna, le fasi della luna, di Venere, dell'anello di Saturno e molti altri importanti fenomeni si succedevano conforme alle previsioni degli annuari astronomici. Il vapore acqueo nell'aria aveva la tensione massima, e l'umidità atmosferica era scarsa. Insomma, con una frase che quantunque un po' antiquata riassume benissimo i fatti: era una bella giornata d'agosto dell'anno 1913».

Evola vuol fare una bella giornata dell'alchimia. La sua lezione via via s'è imposta. Se si pensa alla «voce» alchimia della prima edizione dell'Enciclopedia Treccani e si va, con corretta intenzione, a ricercare le voci di nuove enciclopedie, magari a tipo tematico come quella dell'Einaudi, si noterà una differenza in cui la condizione culturale evolia-

na fa da sfondo. Scorre nell'enciclopedia tematica dell'Einaudi non il problema della chimica, ma proprio quello de *La Tradizione ermetica*. Si configura il senso religioso, il bisogno mistico, la figura dell'unione, della fissazione del corpo, ma il velo ermetico trapela, anche se inteso nel modo biologico. Certo manca l'*ouroboros*. Manca anche quello che da alcuni detrattori di Evola fu definito il titanismo, e l'angelologia. Nella sua più ristretta, ma mai distaccata figura spirituale. Ma di quale spiritualità? Quella intima da ricercarsi per essere simili agli dèi o al Caos primordiale che chiameremo divino anch'esso.

Evola non cancella né nasconde mai la funzione corpo-spirito che, l'alchimista gli ispira. La sua opera indaga sul «segreto» che peraltro non c'è. In questa voltura Evola non guasta mai tale congiunzione, il barbaglio, lo *shining*, tutto costruito, e le sue note lo confermano su un rapporto recuperante una primigenia «caduta». Talvolta il Berthelot insiste con la chimica, talvolta il termine *kemi* è irrisolto, ma sempre la proiezione poetica evoliana ne fa e ne continua a far gioco. Non dimentichiamoci inoltre che Evola fu dotato pittore dada e l'impressione ottica lo colpiva con sapidità. L'unica cosa che non amava era la ieraticità. Aveva un'attenzione icastica, basti pensare all'«albero» che è ormai diventato test da collezionare alla Rorschach.

Ma l'«albero» era figura d'Evola, sua, extrapolata s'intende, ma generosamente donata dall'albero buddhico o dall'albero rovesciato.

Ed Evola, nella sua concezione icastica, non può dimenticare il colore, la teoria dei colori che dall'alchimia arriva a Goethe. La formazione pittorica d'Evola, i cui quadri sono esposti a Roma nel Museo di Arte Moderna, lo porta a scrivere e ad esemplificare testi fondamentali sulla pittura dada: *Arte astratta* (1920) e *Sul significato dell'arte modernissima* (1925). Ricordo che Sandro Penna, ridotto nella miseria più assoluta, aveva un quadro d'Evola ma non l'avrebbe venduto per nessuna ragione. Il dada creato nel 1916 protestava contro l'assurdità universale. I termini erano volontariamente sprovvisti di sensi e così la pittura. Rimaneva il colore. Nell'alchimia era il colore fondamento di ogni «operazione». Il colore, la mancanza del buio, non del nero. La grande scoperta era che l'uomo fosse *animale cromatico*. Il cromatismo era per sempre allegato e ipostatizzato alle viscere del mondo. La *Weltanschauung* era colore. Mercurii fluttuavano, non ladri, ma bugiardi talvolta. Mithra ricongiungeva i miti esseni, si passava nel povero giaciglio della morte con un perché di riuscita. Non il buio, il nero si diceva, il prestigioso niente che avrebbe dato luce alla *cauda pavonis*.

E d'inverso, il gioco, il focolare alchemico alla Khunrath, come una cucina, nel manducare, far fornello. Era cultura sacra e contadina come Evola aveva ben capito. Il cibo era poi deiezione pronto per essere ingurgitato, ma cotto. Perché non c'era traccia di crudo. Tutto era cotto, non si doveva aspettare Lévi-Strauss per il crudo e il cotto. L'esperienza mistica conduceva, talvolta dannava, al «bisogno» della cottura. E questo creava una delle tante piccole esemplificazioni del rito. Il crudo e il cotto erano seguaci dei pianeti e delle stelle come nelle poesie dei decadenti italiani.

Evola lo era, ma assemblava alla decadenza la cultura. Anzi la *Kultur*, ne misurava i contrappassi e ne «spillava» i sensi.

La parte senz'altro più affascinante de *La Tradizione ermetica* è quella che riguarda le varie operazioni dell'ermetista. Dalla «caduta» determinata dal desiderio, all'Opera al Nero, alla prova del vuoto, alla via secca e quella umida, all'ascesi, alla via del soffio e la via del sangue, alla denudazione e l'eclissi, alle acque corrosive, ai fuochi ermetici, alla congiunzione al Bianco, al corpo di luce. Tutto questo porta alla nascita alla vita e all'immortalità: «Quando la materia imbianca il nostro re ha vinto la morte». Evola continua parlando del ritorno alla terra con l'Opera al Rosso e, citando Gichtel, si rifà alla tradizione ellenistica ricordata da Berthelot dove le regioni sideree hanno il seguente ordine: Saturno (piombo), Giove (bronzo), Marte (ferro), Sole (oro), Venere (rame), Mercurio, Luna (argento).

Che poi la scienza moderna sia giunta alla conoscenza sperimentale esatta di tutto ciò, dice Evola, e in meno di un secolo abbia cambiato la faccia della Terra... può essere assai interessante e far colpo sul profano. Dalla penicillina alla radio, sinanco alla bomba atomica non dicono nulla a nessuno. Per tutto ciò, continua Evola, quello che si è potuto realizzare nel mondo antico era del tutto diverso. Ogni fenomeno era conquista, realizzazione, segno o simbolo.

Ora dalla scienza s'extrapola il simbolo. E, infatti, la scienza propone la «Totalità»: ogni fatto, da quelli più capziosi dell'intimità, al microcosmo delle particelle subatomiche sono fotografabili.

Immaginiamo, come puro apologo, che l'alchimia sia stata usata e analizzata, prima di Evola, con una macchina fotografica. Non c'è allora nessuna necessità di risvegliare e semmai d'inglobare l'apparato simbolico. Non c'è bisogno di nessuna capacità: una mediocre macchina fotografica promette un acconcio risultato se soltanto s'apprendano dei giochini manuali da subnormali. Ogni apparecchio fotografico promette il possesso dell'universo a prezzo modicissimo (si pensi alla così detta «realtà virtuale», oggi così cara a taluni che talvolta hanno pur apprezzato «simbolicamente» il mondo).

In tal modo un ateismo formale diventa assioma: Dio non esiste perché non è fotografabile, al contrario tutto ciò che è fotografabile esiste. Così per l'alchimia. Un'ideologia fotografica del mondo supera di gran lunga per satanismo i più sfrenati pragmatismi e qualche nostalgia metafisica che s'intravede dietro il rigido discorso del logico. Si può azzardare, come fa la scienza, un tentativo «religioso»: quello che per mimesi scende dall'universale al particolare: l'ingrandimento fotografico. Il *blow-up* che prova la via di un eterno totale, ma orizzontale, sempre più ingrandibile e quindi sempre più quantificabile.

Ove dalla quantità si passasse all'ineffabile qualità, crollerebbe la credula giostra della conoscenza. Ipotesi naturalmente auspicabile, ma a tuttoggi, evidentemente impensabile. E ad Evola si è debitori di averne tentato la pensabilità. D'aver usato non il microscopio, ma la sua straordinaria

capacità di *eidein*. Con tale *eidein* Evola si dimostra non soltanto approfondito conoscitore della materia alchemica, ma uomo di reale intenzionalità poetica. Si legga, quindi, il libro con il piacere e la gioia di una conoscenza indotta non soltanto per citazioni ed informazioni, ma per considerazione «affettiva». Un breviario, scritto con mani non solo di studioso, ma d'amante.

STEFANO ANDREANI

Bibliografia alchemica

Per chi volesse, partendo dalle basi dottrinarie e interpretative fornite da *La Tradizione ermetica*, ampliare le sue conoscenze sulla materia, si fornisce qui una bibliografia dei testi alchemici originali tradotti presso gli editori italiani, in modo che il lettore possa controllare direttamente, perlomeno sulle fonti attualmente accessibili, le tesi di Julius Evola (*S.A. – G.d.T.*).

Alchimia. La Tradizione in Occidente secondo le fonti manoscritte e a stampa, a cura di M. Gabriele, Electa, Milano, 1986.

Alano di Lilla, *Ditti di Alano filosofo della Pietra filosofale*, ECIG, Genova, 1985.

Antonio Allegretti, *De la trasmutatione de' metalli*, a cura di M. Gabriele, Edizioni Mediterranee, Roma, 1981.

Anonimo, *Le epistole di Ali Puli*, a cura di F. Picchi, Edizioni Mediterranee, Roma 1978.

Anonimo, *Il gran libro della natura. Opera curiosa del secolo XVIII*, a cura di V. Soro, Atanòr, 1968.

Anonimo, *Un libretto di alchimia inciso su lamine di piombo nel secolo XIV*, a cura di S. Andreani, Edizioni Mediterranee, Roma, 1979.

Anonimo, *Mutus Liber*, a cura di M. Kunzle, Mazzotta, Milano, 1980.

Anonimo, *Le nozze chimiche di Cristiano Rosacroce*, a cura di G. de Turris, in *Manifesti Rosacroce*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1990.

Anonimo, *Zoroaster*, a cura di B. Nardini, Nardini, Firenze, 1989.

Arnaldo da Villanova, *Lettera sull'alchimia al Re di Napoli*, SEAR, Borzano, 1986.

Arnaldo da Villanova, *Il libro del perfetto magistero*, SEAR, Borzano, 1986.

G. Aurach de Argentina, *Prezioso dono di Dio. Il giardino delle ricchezze*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1983.

Ruggero Bacone, *I segreti dell'Arte e della Natura*, Sebastiani, Milano s.d.

Jacob Boehme, *Dell'impronta delle cose. Specchio temporale dell'eternità*, Sebastiani, Milano s.d.

Bonaventura d'Iseo, *Le antiche vie dell'alchimia*, a cura di V. di Cesare, Atanòr, Roma, 1973.

Pietro Bono, *Pretiosa margarita novella*, a cura di C. Crisciani, La Nuova Italia, Firenze, 1976.

Giovanni Braccesco, *La espositione di Geber filosofo*, seguito da *Il Legno della vita*, Arché, Milano, 1967.
Cecco d'Ascoli e Frate Elia, *Sonetti alchemici*, a cura di M. Mazzoni, Atanor, Roma, 1955.
G. B. Comastri, *Specchio della Verità*, a cura di A. M. Partini, Edizioni Mediterranee, Roma, 1989.
Crassellame, *Lux obnubilata*, a cura di S. Andreani, Edizioni Mediterranee, Roma, 1980.
Cyliani, *Hermes svelato*, in appendice a Stefano Andreani, *Alchimia: appunti per una semiologia del sacro*, ERI, Roma, 1976.
Kerdanec de Pornic, *Il libro dei XXII fogli ermetici*, Amenothes, Genova, 1974.
Limojon de Sainct Disdier, *Il Trionfo Ermetico, o la Pietra Filosofale vittoriosa*, a cura di M. Barracano, Edizioni Mediterranee, Roma, 1984.
Stolcius de Stolcemberg, *Viridarium chymicum*, Nardini, Firenze, 1983.
Blaise de Vigenere, *Trattato del Fuoco e del Sale*, a cura di S. Andreani, Edizioni Mediterranee, Roma, 1981.
John Dee, *La monade geroglifica*, a cura di M. Barracano, Arktos, Carmagnola, 1981.
Cesare Della Riviera, *Il mondo magico de gli Heroi*, a cura di P. Fenili, Edizioni Mediterranee, Roma, 1986.
G.Eyquem du Martineau, *Il Pilota dell'Onda* Viva, a cura di S. Andreani, Edizioni Mediterranee, Roma, 1984.
Ireneo Filalete, *Commento alla visione di Ripley*, Amenothes, Genova, 1975.
Ireneo Filalete, *L'entrata nel palazzo chiuso del re*, Amenothes, Genova, 1979.
Ireneo Filalete, *Esperimenti sulla preparazione del mercurio filosofico per la pietra*, Phoenix, Genova, 1988.
Filostibio, *L'antimonio*, a cura di S. Tira, Edizioni Mediterranee, Roma, 1991.
Nicolas Flamel, *Il Libro delle Figure Geroglifiche. Il sommario filosofico. Il desiderio desiderato*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1978.
Nicolas Flamel, *Il segreto della polvere di proiezione*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1983.
Frater Albertus, *Manuale dell'alchimista*, Astrolabio, Roma, 1978.
Fulcanelli, *Le dimore filosofali*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1972.
Fulcanelli, *Il mistero delle cattedrali*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1972.
Geber, *Testamentum*, Phoenix, Genova, 1981.
J. G. Gichtel, *Theosophia practica*, a cura di M. Barracano, Edizioni Mediterranee, Roma, 1982.
E. Grillot de Givry, *Le Grand Oeuvre*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1982.
Huai Nan-tze, *La Grande Luce*. Edizioni Mediterranee, Roma, 1982.
Huginus ā Barma, *Il Regno di Saturno trasformato in Età dell'Oro*, a cura di S. Andreani, Edizioni Mediterranee, Roma, 1986.
Heinrich Khunrath, *Anfiteatro della sapienza eterna*, Atanòr, Roma, 1973.
Ko Hung, *Le medicine della Grande Purezza*, a cura di F. Pregadio, Edizioni Mediterranee, Roma, 1987.

Lambsprinck, *La Pietra Filosofale*, a cura di S. Andreani, Edizioni Mediterranee, Roma, 1984.

Le Breton, *Le chiavi della filosofia spagirica*, a cura di A. Pancaldi, Edizioni Mediterranee, Roma, 1983.

Raimondo Lullo, *Il trattato della quinta essenza ovvero de' segreti di natura*, a cura di E. Cardile, Atanòr, Roma, 1982.

Michael Maier, *Atalanta fugiens*, a cura di B. Cerchio, Edizioni Mediterranee, Roma, 1984.

Johannes de Monte-Snyder, *Commentario sul farmaco universale*, Arché, Milano, 1974.

G. B. Nazari, *Della tramutatione metallica sogni tre*, Phoenix, Genova, 1978.

Marchese Massimiliano di Palombara, *La bugia*, a cura di A.M. Partini, Edizioni Mediterranee, Roma, 1983.

Paracelso, *Paragrano*, SE, Milano, 1989.

Paracelso, *Scritti alchemici e magici*, Phoenix, Genova, 1991.

A. J. Pernety, *Rituale alchemico secreto del grado di vero massone accademico*, a cura di R. Pierini, Rebis, Genova s.d.

A. J. Pernety, *Trattato dell'opera ermetica*, Phoenix, Genova, 1979.

A. J. Pernety, *Le favole greche ed egizie svelate*, Alkaest, Genova, 1980.

A. J. Pernety, *Dizionario mito-ermetico*, Phoenix, Genova, 1979.

Giovanni Pico della Mirandola, *Opus Aureum*, a cura di M. Barracano, Arktos, Carmagnola, 1979.

Giovanni Pontano, *Lettera di Giovanni Pontano sul "Fuoco filosofico"*, a cura di M. Mazzoni, Atanòr, Roma, 1955.

Michele Psello, *La crisopea*, ECIG, Genova, 1988.

Rupescissa, *Trattato sulla Quintessenza*, a cura di S. Andreani, Edizioni Mediterranee, Roma, 1981.

Conte di Saint-Germain, *La très sainte trinosophie*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1978.

Francesco Maria Santinelli, *Sonetti alchemici*, a cura di A. M. Partini, Edizioni Mediterranee, Roma, 1985.

Solazaref, *Introitus ad philosophorum lapidem*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1994.

Tommaso d'Aquino, *Trattato sulla pietra filosofale e l'arte dell'alchimia*, Arkeios, Roma, 1993.

Salomon Trismosin, *Splendor Solis*, Arché, Milano, 1975.

Salomon Trismosin, *Il Toson d'Oro o il Fiore dei Tesori*, a cura di A. M. Partini, Edizioni Mediterranee, Roma, 1995.

Basilio Valentino, *Le dodici chiavi dell'alchimia*, Rebis, Genova s.d.

Basilio Valentino, *Cocchio trionfale dell'Antimonio*, a cura di M. Gabriele, Edizioni Mediterranee, Roma, 1978.

Basilio Valentino, *Azoth, ovvero: l'occulta opera aurea dei filosofi*, a cura di M. Insolera, Edizioni Mediterranee, Roma, 1988.

Indice dei nomi e dei testi anonimi

Abramo il Giudeo, 78n., 113
Acheloo, 150
Adamas, 40, 79n.
Adamo, 9, 31, 33, 35, 37, 90
Addas, 19
Adorno, 206
Agathodaimon, 48n., 82, 92, 155
Agesilao, 111
Agni, 34
Agrippa, 38-39, 47n., 52, 53n., 60, 69n., 70, 71n., 96n., 121n., 134n., 148n., 167n., 171, 176n., 182-184n., 186n., 191n., 193, 195, 196-199n., 201
Alberto Magno, 26, 92, 128
Anat, 32
Andreae, 79, 136-137, 143
Andreani, 12-13, 139n.
Androgine ermetico, 64, 99n., 123, 158n., 162, 179
Apollo, 59, 153n.
Apuleio, 99n., 117, 121n., 151
Arcella, 21
Arianna, 23, 147
Aristide, 121n.
Aristotele, 57, 109n.
Arnaldo da Villanova, 12, 116, 127n., 140n., 149, 162n., 167-168n., 191-192n.
Artefio, 23n., 83, 85, 118, 131, 135, 146, 148, 153, 158-159n., 189, 191, 197n.
Asclepio, 177n.
Asch Mezareph, 142n.
Ashmole, 194
Asura, 33
Atanòr, 7
Atenagora, 35n.
Atteone, 153n.
Attis, 37, 90, 99n.
Avalon, 36n.
Aymar, 202n.
Azazeel, 36

Baal, 34
Bachofen, 99n., 143n.
Bacone (F.), 102, 196
Bacone (R.), 50n., 135n.
Bacot, 134n., 145n.
Barbera, 8, 13
Barchusen, 125
Bardo Tödol, 121n., 175n.
Basilio Valentino, 24, 37n., 53, 56n., 64, 66n., 74, 93, 97, 118, 123, 148, 151n., 159n., 170, 180n., 191
Ben Elohim, 36
Bernardo Trevisano, 32, 47, 48n., 57, 66, 82n., 98-99n., 116, 122, 123n., 125, 132n., 133, 146n., 154n., 156n.,188, 197
Berthelot, 7, 24n., 37-39n., 45n., 47n., 49-62n., 65-69n., 71-73n., 78-84n., 92-95n., 98-101n., 109n., 119-124n., 127n., 130-136n., 143n., 146-150n., 154-156n., 159n., 165-168n., 170n., 172n., 182, 183n., 190-192n., 195n., 197n., 202n., 208-209
Betunar (marchese di), 202n.
Bhagavad-gitâ, 97n., 134n., 152n.
Bibbia, 9

Bilychnis, 8
Böhme, 24, 39-40n., 52, 56n., 58, 59n., 60-61, 66, 71-74n., 79n., 83, 86, 89, 90n., 91, 93, 94-95n., 97-98, 100, 102n., 114n., 117, 132-133n, 138, 156n., 161, 170, 171n,. 178n., 203
Bonaventura (San), 134n.
Bornia, 99n., 150n.
Borri, 202n.
Boyle, 189n.
Braccesco, 50, 55n., 71n., 84n., 102, 131, 141n., 184, 191n.
Brahmâ, 186
Brahman, 119
Brhadhâranyaka-Upanishad, 52n., 100, 134n., 151n., 160n., 178n.
Buddha, 33
Bundahesh, 31
Burckhardt, 12, 17, 20, 206

Cagliostro, 39, 157n., 200
Calasso, 205
Calvino, 109n.
Canseliet, 11-12, 20, 206-207
Cantico dei Cantici, 153n.
Cefeo, 58
Champagne, 11
Chao Pi Chen, 160n.
Charbonneau-Lassay, 33n., 99n., 205
Chimes, 180
Chymica Vannus, 84, 180, 146n., 180n.
Cibele, 32
Cillene, 101
Clef de la Grande Science, 71n.
Codice Marciano, 48-49n.
Comario, 54, 82, 181, 182n., 191
Contini, 99 n.
Coomaraswamy, 15
Corano, 37n., 101n.
Corpus Hermeticum, 9, 23, 39-40n., 45, 49n., 51, 70, 71-74n., 77, 82, 88, 89, 108-109n., 133, 147, 151, 177-179, 181n., 194
Cosmopolita, 53n., 71n., 83, 92n., 103, 124, 133, 158, 183, 202n.
Crassellame, 54n., 144
Crisopea di Cleopatra, 48, 73
Cristo, 55, 98, 77n., 151n., 157-158
Croce, 8
Crollio, 57, 166
Cumont, 34n., 136n.
Cyliani, 139n.

D'Alviella, 31-32n., 140n.
Dante, 36n., 133n.
David, 18
David-Neel, 145n., 186n., 199n.
Dee, 41n., 64n., 94n., 199n., 202n.
De Gobineau, 43n.
Delisle, 202n.
Della Riviera, 7, 19, 54n., 64n., 65, 75n., 84, 94n., 114n., 131n., 136,140n., 147, 159, 169n., 182n., 186n., 199n.
Del Ponte, 27n.
De Pharmaco Catholico, 7, 53, 67n., 81, 83, 85n., 91, 93, 96n., 130, 142-143, 145n., 146, 148n., 150n., 153n., 156, 165n,. 171, 180n., 182
D'Espagnet, 47n. 79n., 83, 87, 101n., 136n., 145n., 159n., 165n.
Desti (stirpe), 36
De Turris, 79n.
Deuteronomio, 157n.
Deva (setta), 33
Dhammapâda, 77n., 179n.
Dialogo di Maria e Aros, 85n., 120n.
Diels, 12, 151n.
Diogene, 111
Dioniso, 157
Dodona, 32, 34
Dorn, 47n., 131, 140n.
Dujols, 11
Durckheim, 45n.

Edda, 32
Elia, 157
Eliade, 12, 206
Epaminonda, 111
Epos di Gilgamesh, 34n.
Eracle o Ercole, 33-34, 35n., 38, 59, 136, 150, 158, 171
Eraclito, 151n.
Erimanto, 158
Erinni, 180n.
Ermete, 20, 23, 37, 40, 71, 101, 111, 123, 160, 180
Ermete Trismegisto, 35, 64
Erode, 98

Eschilo, 36n.
Esiodo, 36n.
Esodo, 157n.
Esperidi, 32, 34
Études Traditionnelles, 7
Evola, 7-12, 15-20, 32n., 33n., 36-37n., 44n., 58n., 62-63n., 76n., 81n., 88n., 100n., 110n., 119-121n., 130n., 136n., 140-144n., 160n., 169n., 175-176n., 178n., 205-209

Fabre d'Olivet, 36n.
Faridun, 18
«Fedeli d'Amore», 36n.
Fenice, 94
Ferdinando III, 202n.
«Figli di Ermete», 20, 24, 27, 33, 37, 40, 45, 53, 55, 199n., 203
Filalete, 38n., 47n., 54n., 57n., 60n., 65, 79, 81, 84-85n., 86, 103, 114-115, 116n., 119n., 136, 171, 183
Filopono, 154
Filum Ariadnae, 84, 85n., 144n., 147n. 159n., 162n., 165n., 168n.
Fineo, 141-142
Flamel, 46, 59, 67n., 78, 87, 97, 111, 115, 118n., 119, 123, 154n., 156
Fludd, 67n., 96n.
Fondi, 43n.
Francesco da Barberino, 99n.
Frazer, 34n.
Fulcanelli, 11, 20, 207

Gaetano (conte), 202n.
Galeno, 177n.
Geber, 24, 39n., 48n., 52, 81, 95, 102, 120n., 127-129, 140, 143, 144n., 159n., 167n., 182, 196n., 197
Genesi, 36n., 37, 152n., 157n.
Geremia, 125n.
Giacobbe, 152
Giasone, 34, 38n, 59
Gichtel, 74, 76, 90, 96, 98, 133, 137n., 138-139, 143, 153, 167n., 209
Gilgamesh, 34
Giovanni l'Alchimista, 83
Giovanni Crisostomo, 134n.
Giovanni Evangelista, 32
Giove, 157
Gnostici, 115
Goethe, 208
Gomperz, 12, 155n.
Graal, 8
Gran Libro della Natura, 78, 131, 142n.
Grillot de Givry, 59n., 67n., 78n., 96n., 146n.
Guénon, 9, 15-20, 25n., 44n., 161, 178n., 188

Hathayogapradîpika, 143n.
Haven, 200n.
Helvetius, 189n., 202n.
Hera, 84
Hierse, 202n.
Hitchcock, 207
Horkheimer, 206
Horo, 59, 77n.
Hubert, 74n., 166n.

Katha-Upanishad, 31n., 58n., 77n., 134n.
Kautzsch, 36n.
Khunrath, 59, 80, 208
Kitâb El-Foshul, 51
Kremmerz, 64n., 70n., 127
Krur, 7

Iapeto, 58
Ibn' Arabî, 19
Idhunn, 32
Ignis, 7, 39n., 155n., 157n.
Indra, 33, 169n.
Ippocrate, 177n.
Ippolito, 40-41n., 56-57n., 72-73n., 77-78, 89n., 108n., 132n., 137n., 149n.
Ireneo, 73n.
Isacco l'Olandese, 93n.
Ishtar, 32
Iside, 77n., 158

Jaldabaoth, 73
Jashna, 31n.
Jehova, 41n.
Jung, 10, 12, 20, 110n., 206

Lao-tze, 62n., 129n., 203n.

Lapo Gianni, 133n.
Lascaris, 202n.
Laterza, 7-8, 12
Leggi di Manu, 96n.
Lenglet du Fresnoy, 200, 203n.
Lenselt, 146n.
Levi, 59n., 127, 128n., 142n., 151n., 166n.
Lévi Strauss, 208
Lévy-Bruhl, 45n., 69n., 183n.
Lettera di Iside a Horo, 85
Libavio, 169n.
Libro dei Giubilei, 36
Libro del Fuoco della Pietra, 47n., 120n.
Libro della Clemenza, 133, 190n.
Libro della Misericordia, 81n., 94, 156n., 190-191n.
Libro delle Bilance, 39n., 170n.
Libro di Baruch, 36
Libro di Cratès, 82n., 148n., 162n., 170n, 197n.
Libro di El Habir, 79, 84, 85n., 119, 131n., 146n., 159n., 167n., 191n.
Libro di Enoch, 35, 38
Libro di Ostano, 71n., 79, 138
Libro di Sinesio, 87n., 166n., 197n.
Lippman, 127
Logos, 72, 92
Loki, 34
Luca (San), 151n.
Lucifero, 39n.
Lullo, 26, 78, 140, 149, 151n., 192n., 202n.
Lutero, 109n.

Macchioro, 110, 111n., 151n.
Macrobio, 74, 173
Mag Mell, 32
Mahâparinirvâna-sutra, 102
Majjhima-Nikaya, 16
Manget (o Mangetus), 7, 37n., 48-50n., 56n., 118-119n., 127-128n., 144n., 151n., 159n., 163n.
Mâra, 33
Marco lo gnostico, 73n.
Margarita Pretiosa, 165n.,169.
Mariam, 40
Marte, 102
Matteo (San), 32
Mauss, 74n., 166n.
Mayer, 97n.
Mead, 12, 70n., 82n.
Mereshkowskij, 36
Merodak, 58
Meyrink, 108n., 199n.
Milarepa, 134n.
Mithra, 34, 38, 46, 59, 99n., 123, 131n., 136
Monastra, 13
Morieno, 51, 53-54n., 49n., 130, 189
Morton, 64
Mosè, 41n., 132, 157
Mrtyn, 119
Musil, 207
Mutti, 13

Narayâna-Swami, 160
Narciso, 10, 89
Nasr, 12
Negri, 92n., 187n.
Nephelin, 36
Nietzsche, 95n., 110
Northon, 75n.
Numeri, 141

Odino, 33
Ofioco, 127
Ogiero, 32
Olimpiodoro, 48n., 49, 52n., 84, 158, 190n.
Omero, 78n, 155n., 202
Onofri, 174n.
Opera dei Quattro Elementi, 92n.
Ortulano, 54n., 67n.
Osiride, 61, 70, 77n., 90, 92, 117
Ostano, 49, 51, 59n., 78, 100, 149-150

Papiro di Gizeh, 36
Papiro di Leida, 45n., 73n., 127n.
Papiro Magico di Parigi, 57n.
Paracelso, 47, 120n., 186
Pareto, 8
Paykull, 202n.
Pebechio, 39
Pelagio, 54, 82n., 83, 85, 123n., 154, 196
Penia, 92
Pernety, 24, 26, 47, 50n., 52n., 54n., 57-59n., 65-68n., 78, 85n., 87n.,

90n., 92n., 95n., 101n., 114, 118n., 120n., 123n., 125n., 128n., 130n., 131, 136n., 144-145, 148-149n., 152-156n., 158, 162n., 163, 171-172, 177n., 189
Petrus Bonus, 163n.
Philosophus Christianus, 62n.
Pitagora, 108n.
Platone, 72-73
Plotino, 11, 38-39, 74-75, 89n., 109, 132n., 137n., 142n., 147n., 183
Plutarco, 92, 108, 117, 119
Poce, 202n.
Poisson, 47n., 202n.
Polia, 40n.
Porfirio, 38, 117
Postel, 77n.
Potier, 155
Prete Gianni, 32
Priapo, 143
Proclo, 151n.
Prometeo, 34, 38, 58, 63, 71n., 136n.
Proserpina, 121
Pseudo-Democrito, 49, 65, 196
Puini, 160n.

Ra, 100
Ragon, 55n., 166n.
Rây, 78n.
Razi, 47, 109, 158
Rebis, 158n., 162-163
Reghini, 7, 16, 99n., 121n.
Revue Théosophique, 93n.
Rg-Veda, 77n.
Rhea, 35, 40n.
Richthausen, 202n.
Ripley, 38, 79n., 147n., 153n.
Rodolfo VI d'Asburgo, 202n.
Rosacroce, 200-201, 203
Rosarium Philosophorum, 64, 75n.
Rosimo, 49-50n., 191n.
Rouillac, 163
Rudieno, 154, 194

Salmon, 7, 47-51n., 53-54n., 67n., 78n., 81-85n., 87n., 91n., 97n., 118n., 125, 197n., 200
Salomone, 18
Salterio di Ermofilo, 67n.
Samdup, 121n.
Saturnia Regna, 94
Schelling, 45n.
Schuon, 15, 18
Sendivogio, 12, 67n., 113-114, 120n.
Seniore, 103
Sepher Jetsirah, 40n., 134n.
Sermonti, 43n.
Sethon (v. Cosmopolita)
Sette Capitoli d'Ermete, 191
Shricakrasambhara, 36n.
Simon Mago, 41
Sinesio, 57n., 119, 166
Sophia, 90, 133, 153
Spengler, 43n.
Stcherbatsky, 102n.
Stefanio, 82n., 158, 172
Steiner, 121n., 195n.
Stobeo, 108n., 117n., 121n.
Suttanipâta, 77n.

Tabula Smaragdina, 48, 51-52, 84, 164
Tammuz, 32
Telesma, 94, 165
Tertulliano, 35, 38
Teseo, 34
Tiamat, 58
Tifone-Seth, 61, 77n.
Titani, 31, 58, 143, 166
Tomaso di Wagham, 202n.
Trionfo Ermetico, 48, 50n., 53, 67n., 81n., 84, 85n., 91n., 97, 116n., 131, 153n., 163n., 180n., 194
Trismosin, 37n.
Turba Philosophorum, 7, 49, 87, 144, 196-197, 147n., 149n., 154n., 159n.

Upanishad, 31n.
Ur, 7
Uroboros, 32, 48-49, 57, 208

Valentino lo gnostico, 73
Valli, 99n., 133n.
Van Helmont, 189n., 202n.
Veda, 31n.
Veglianti (stirpe), 36
Venere, 35, 141-142
Vergine del Mondo, 70n.
Viatorum Spagiricum, 64
Virgilio, 93n.

Voile d'Isis (La), 7, 19
Vulcano, 35

Weber, 33n.
Wirth (H.), 206
Wirth (O.), 12, 54n., 56n., 64n., 101n.

Yama, 31
Ying-fu-ching, 196n.

Zaccaria, 46, 50, 65-66, 85, 91, 99n., 157n., 192n., 197n.
Zecchi, 43n.
Zeus, 35, 40n., 157n.
Zohar, 32n., 95n., 97n., 134n., 142n., 152n., 176n.
Zolla, 12, 18, 20
Zosimo, 24, 38-39, 49, 52, 54, 69n., 71n., 82-83, 98n., 100n., 124n., 127, 155, 157n., 159n., 165n., 179, 183, 191n., 202n.
Zu, 34

JULIUS EVOLA

Julius Evola (19 maggio 1898 - 11 giugno 1974), nasce a Roma da famiglia di nobili origini. Formatosi sulle opere di Nietzsche, Michelstaedter e Weininger, partecipa alla prima guerra mondiale come ufficiale di artiglieria. L'esperienza artistica lo avvicina a Papini e a Marinetti, a Balla e a Bragaglia, ma è l'incontro epistolare con Tzara che lo impone come principale esponente di Dada in Italia: dipinge ed espone i suoi quadri a Roma e Berlino, collabora alle riviste *Bleu* e *Noi*, elabora testi teorici (*Arte astratta*, 1920, definito da M. Cacciari "uno degli scritti più filosoficamente pregnanti delle avanguardie europee"); scrive poemi e poesie (*La parole obscure du paysage intèrieur*, 1921).
Iscrittosi alla facoltà di Ingegneria, giunto alle soglie della laurea, vi rinuncia per disprezzo dei titoli accademici. Il dadaismo – di cui oggi viene considerato il maggior esponente italiano – è però solo un primo passo per "andare oltre": completa un suo ampio lavoro filosofico iniziato nelle trincee del Carso, che intende presentarsi come un superamento dell'idealismo classico e lo fa precedere da una raccolta di scritti (*Saggi sull'idealismo magico*, 1925; *Teoria dell'Individuo assoluto*, 1927; *Fenomenologia dell'Individuo assoluto*, 1930).
Attira l'attenzione di Croce, Tilgher e Calogero. Contemporaneamente scopre le dottrine di realizzazione estremo-orientali, cura una versione italiana del *Tao-tê-ching* (*Il Libro della Via e della Virtù*, 1923) e pubblica la prima opera italiana sui Tantra (*L'uomo come potenza*, 1926), seguita da un libro molto polemico sui rapporti tra fascismo e cristianesimo (*Imperialismo pagano*, 1928).
Diviso tra l'elevazione spirituale dell'Io e gli interventi nella vita culturale del tempo, collabora a *Ignis, Atanòr, Bilychnis* e pubblica i quaderni mensili di *Ur* (1927-1928) e *Krur* (1929), dove scrivono Reghini, Colazza, Parise, Onofri, Comi, Servadio; poi il quindicinale *La Torre* (1930), chiuso per le sue interpretazioni troppo eterodosse del fascismo.
Continua la sua indagine sulle forme di realizzazione interiore e si interessa quindi di alchimia (*La tradizione ermetica*, 1931), di neo-spiritualismo (*Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo*, 1932), di leggende cavalleresche ed esoteriche (*Il mistero del Graal*, 1937).
Alla base della sua *Weltanschauung* antimoderna, antimaterialista, antiprogressista – che gli faceva criticare sia bolscevismo che americanismo, considerati due facce della stessa medaglia nel profetico saggio omonimo apparso sulla *Nuova Antologia* (1929) – c'è *Rivolta contro il mondo moderno* (1934), la sua opera più importante e famosa, ampio panorama della civiltà tradizionale contrapposta alla civilizzazione contemporanea. "Dopo averlo letto ci si sente trasformati" scrisse Gottfried Benn. Cerca d'introdurre queste tematiche nel dibattito di quegli anni curando la pagina "Diorama filosofico" (1934-1943) del quotidiano *Il Regime Fascista* di Cremona, che ospitò tutte le migliori firme degli intellettuali conservatori dell'epoca. Sviluppa anche contatti personali con questi ambienti tenendo molte conferenze, soprattutto in Germania.
Fa conoscere in Italia autori come Spengler, Guénon, Meyrink, Bachofen. Fra il 1935 e il 1943 s'interessa – ben prima che l'argomento diventasse d'attualità – allo studio ed all'esame dei problemi delle razze, "respingen-

do ogni teorizzazione del razzismo in chiave esclusivamente biologica" (R. De Felice); e scrive: *Tre aspetti del problema ebraico* (1936), *Il mito del sangue* (1937), *Indirizzi per una educazione razziale* (1941), *Sintesi di dottrina della razza* (1941), che suscita l'interesse di Mussolini il quale lo convoca a Palazzo Venezia nel settembre di quell'anno: "È il libro che ci occorreva", gli disse.
In piena guerra, quasi l'indicazione di una via da seguire, pubblica un saggio sull'ascesi buddhista: *La dottrina del risveglio* (1943). Dopo l'8 settembre raggiunge fortunosamente la Germania. Nel 1945, a Vienna, poco prima dell'ingresso dei sovietici, si trova coinvolto in un bombardamento e, in seguito ad una lesione al midollo spinale, subisce una paresi agli arti inferiori.
Rientra in Italia nel 1948 ed è ricoverato a Bologna, quindi soggiornerà fra la città petroniana e la capitale, sino a stabilirsi definitivamente nella sua abitazione romana dalla fine del 1951. Ma non è rimasto inattivo, perché tra un ospedale e un altro riscrive il giovanile *L'uomo come potenza*, che diventa *Lo Yoga della potenza* (1949), rielabora ed adatta i testi apparsi in *Ur* e *Krur* nei tre volumi di *Introduzione alla Magia quale Scienza dell'Io* (1955-6), rivede anche *Teoria dell'Individuo assoluto* e riprende le collaborazioni giornalistiche che gli procureranno anche una avventura giudiziaria da cui uscirà completamente scagionato (il cosiddetto "processo dei FAR", 1950-1).
L'opuscolo *Orientamenti* (1950) contiene *in nuce* tutte le posizioni poi sviluppate in tre libri successivi, dove sono esposte le sue idee per vivere nel mondo del post-1945 che sempre più Evola vede come espressione dell'età ultima, il Kali-yuga, l'èra oscura: quelle sulla politica in *Gli uomini e le rovine* (1953), sull'erotismo in *Metafisica del sesso* (1958) e sugli orientamenti esistenziali in *Cavalcare la tigre* (1961).
Nel 1963 viene riscoperto come dadaista: Enrico Crispolti organizza una mostra dei suoi quadri alla Galleria "La Medusa" di Roma. Seguono un'autobiografia attraverso i suoi libri (*Il cammino del cinabro*, 1963), un saggio d'interpretazione storico-ideologica (*Il fascismo*, 1964), due volumi miscellanei (*L'arco e la clava*, 1968; *Ricognizioni*, 1974), la raccolta di tutte le sue poesie (*Raaga Blanda*, 1969).
Fonda e dirige per le Edizioni Mediterranee dal 1968 al 1974 – anno della sua scomparsa – la collana "Orizzonti dello Spirito", nella quale inserisce opere e autori dei più ampi e diversi orientamenti spirituali e tradizionali.
L'ultima fase della vita vede Julius Evola nella insospettata veste di un anti-Marcuse: il nascere della "contestazione" anche in Italia (1968) fa riscoprire il suo pensiero non solo a "destra" ma anche a "sinistra", talché nel periodo 1968-1973 una dozzina di suoi libri vengono ristampati una o anche due volte, mentre suoi interventi sono richiesti da varie riviste.
Dopo la sua scomparsa sono state pubblicate numerose scelte antologiche – a tema e non – di suoi articoli e saggi.
Quadri e disegni di Julius Evola sono presso musei e collezioni private (*Paesaggio interiore ore 10.30* è alla Galleria Nazionale d'Arte Moderna a Roma).
I suoi saggi e i suoi libri sono stati tradotti e pubblicati in Germania, Francia, Spagna, Portogallo, Grecia, Svizzera, Gran Bretagna, Russia, Stati Uniti, Messico, Canada, Romania, Argentina.